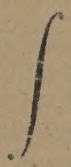
PENSAMIENTO

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACION E INFORMACION FILOSOFICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE FILOSOFIA DE LA COMPAÑIA DE JESUS EN ESPAÑA



OCTUBRE - DICIEMBRE

NUM. 52 1 9 5 7 VOL. 13

M A D R I D

SUMARIO

Pág.

Hacia una comprensión última de la actitud de W. Dilthey ante el problema del mundo histórico, por *Franco Díaz de Cerio, S. I.* 399

Integración filosófica del humanismo científico, por *Jaime Echarri, S. I.* 427

¿Isomorfismo o etiomorfismo? El mundo fenoménico y el mundo físico en la percepción sensible, por *Baltasar Pérez Argos, S. I.* 469

BIBLIOGRAFÍA.

I. LIBROS.—*Ch. Smith:* Sensism. The Philosophy of the West.—*A. M. Contreras:* Theologia naturalis.—*N. Petruzzellis:* Il problema sociologico nella prima netà del sec. XIX.—*A. Rosmini:* Théorie de l'Assentiment.—*L. Farré:* ¿Es el arte una máscara trágica?—*R. García y G. de Castro:* Criterios de Menéndez Pelayo.—*G. Galli:* Dal Talete el Menone di Platone.—*J. M.ª Sánchez de Muniain:* Antología general de Menéndez Pelayo.—*G. Smith:* The truth that frees.—*J. Moreau:* L'univers leibnizien.—*S. G. Nogales:* Horizonte de la metafísica aristotélica.—*N. Abbagnano:* Historia de la filosofía.—*H. Grunsky:* Jacob Boehme.—*K. Jaspers:* Bilan et perspectives.—*Maine de Biran:* Journal.—*P. Friedländer:* Platon. II. *G. W. Leibniz:* Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade. Monadologie.—*H. L. Philp:* Freud and religious belief.—*P. Steven:* Moral social.—*Thomas von Aquin:* Das Wort.—*A. David:* Structure de la personne humaine.—*C. Ollero:* Estudios de ciencia política 483

II. REVISTAS.—Estética, Psicología, Etica, Filosofía del derecho y de la historia 502

Literatura filosófica española e hispano-americana 509

Indice de volumen 13 535

DIRECCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE DIRECCIÓN.—*J. Echarri, S. J.*, de la Facultad de Loyola (Guipúzcoa) *J. Roig Gironella, S. J.*, de la Facultad de S. Cugat del Vallés (Barcelona).—*N. González Caminero, S. J.*, de la Universidad Pontificia de Comillas (Santander).—*S. Gomez Nogales, S. J.*, de la Facultad de Alcalá de Henares (Madrid).

SECRETARIADO DE REDACCIÓN.—Libros para recensión, revistas de canje, etc.

L. Salcedo, S. J.—Apartado 6046. Pablo Aranda, 3.—Madrid (6).

SUSCRIPCIÓN.—Precios para 1957:

España	120 ptas.
Extranjero	4 dól.
Número suelto	35 ptas.
Número atrasado	40 ptas.

ADMINISTRACIÓN.—Suscripciones, pagos, giros, pedidos, publicidad:

Ediciones FAX.—Calle de Zurbano, 80.—Apartado 8,001.—Madrid.

HACIA UNA COMPRENSION ULTIMA DE LA ACTITUD DE W. DILTHEY ANTE EL PROBLEMA DEL MUNDO HISTORICO

Comenzamos este capítulo [1] con una observación que puede parecer extraña, pero en la que cada vez nos confirmamos más: que no ha madurado todavía el tiempo para enjuiciar definitivamente a Dilthey. Su actitud vital filosófica hizo que la filosofía echase a andar por caminos o desconocidos o demasiado ignorados hasta entonces; y para valorar esa actitud vital ante la filosofía no creemos que ha pasado tiempo suficiente. Con todo vamos a intentar dar una síntesis de su pensamiento, lo mejor que sepamos.

Hemos seguido en los 16 capítulos anteriores paso a paso la evolución del pensamiento de Dilthey respecto del problema de la historia. Si quisiéramos resumir esa marcha del pensamiento diltheyano tal como se nos ha ido apareciendo en sus escritos, tanto en su *Diario, Cartas,* como en sus artículos o libros, publicados o inéditos, podríamos expresarla así, muy escuetamente y por de fuera:

1.º En su juventud, antes ya de ir a la universidad, intuye la capacidad de la historia como solución del problema filosófico humano que ha atormentado a tantas mentes y florecido en tantos sistemas. Si bien es verdad que la Historia se le aparece todavía con el matiz, bastante externo, de "conciliadora".

2.º Una gran parte de su vida—cuyo punto culmen es el año 1883, con la publicación de la *Einleitung*—lo dedica a la tarea de la nueva fundamentación de las Ciencias del Espíritu; tarea necesaria para la

[1] Dejamos la redacción de lo que sigue en su forma original de capítulo de un libro. Se trata del último capítulo de un trabajo bastante extenso sobre el problema del mundo histórico en Dilthey, estudiado evolutivamente a través de todos sus escritos; y que esperamos publicar pronto. De ahí las alusiones a capítulos anteriores, que no hemos omitido. Y de ahí, sobre todo, el que muchas afirmaciones y síntesis las *supongamos* anteriormente probadas.

futura estructuración del mundo histórico, pero en la cual se demoró demasiado, dejando pasar años que luego necesitó y no tuvo, cuando quiso, por fin, darnos la estructuración del mundo histórico.

3.º Los dos últimos años de su vida—especialmente el 1910—intenta, en una serie de "proyectos", ofrecer la estructuración del mundo histórico como solución filosófica.

UNIDAD DE TAREA:

Creemos que en adelante, no se deberá ya dudar de la unidad de intención filosófica a lo largo de la obra de Dilthey[2]. Todos aquellos autores que en el capítulo primero[3] hablaban de duplicidad de tarea o de abandono de unas tareas por otras, así como los que lo tachaban de fragmentario y provisorio, o, simplemente, no entendieron a Dilthey, o, al menos, es preciso cambiarles el significado o sus afirmaciones.

Toda la vida de Dilthey, con una rara obstinación, está dirigida hacia una única meta, entrevista en sus años mozos; y esa meta o fin es *la Historia*[4]. Si no se consideran sus obras y sus frases con esta luz, es cuando aparece el "provisorio" o "fragmentario" o indeciso y cambiante Dilthey. En cambio, si colocamos al problema de la Historia—del curso histórico del hombre—en el puesto central y único que de hecho ocupó en su alma, entonces, todos sus afanes, aún los que a primera vista parecen más dispersos, se enderezan sin ninguna violencia en una unidad de acción a lo largo de toda su vida. Y sólo así se logra conquistar el íntimo anhelo de Dilthey quien busca lo mismo cuando establece la diferencia de las Ciencias del Espíritu de las de la Naturaleza, que cuando se entusiasma con la psicología descriptiva o cuando, al parecer olvidado de la tarea de su vida por él proclamada: fundar la nueva Crítica de la Razón Histórica, se adentra por la pedagogía o por los campos del arte.

A los que hayan leído con atención los primeros capítulos, dedicados a sus años juveniles, no les extrañará esa multitud de tentativas, esa *inquietud* y desasosiego que lo lleva por todas las manifestaciones de la

---

[2] Cf. IMAZ, E.: *El pensamiento de Dilthey. Evolución y sistema* (México, 1946) 10.60-5.272s.

[3] Estudiamos en dicho capítulo las opiniones de casi medio centenar de autores, sobre el punto restringido del problema del mundo histórico en Dilthey.

[4] Escribe el yerno de Dilthey MISCH, G.: "Hay investigaciones que proceden de un punto fijo a círculos más amplios, donde cada trozo tiene su transfondo..." *Gesammelte Schriften* (GS), V, XII. IRIARTE, J., parece tener otra opinión: *La ruta mental de Ortega* (Madrid, 1949), 77; ARON, R., insiste en esa unidad de tarea desde su juventud: *La philosophie critique de l'histoire*, ed. 2.ª (París, 1950), 24-5.

vida creadora; y no les extrañará, precisamente por eso, porque ya *desde joven* tuvo un odio y un amor que lo acompañaron en sus triunfos y en sus fracasos, hasta el sepulcro.

UN AMOR Y UN ODIO:

Amó la Vida, la vida palpitante, la fuerza creadora y maternal que sobrepasa todas las realizaciones concretas que, o desaparecen, o son sólo relativizaciones del curso vital. Amó la vida, porque por sus venas corría sangre romántica y sus oídos jóvenes quedaron un poco atolondrados con los nuevos vientos filológicos (Böckh) e históricos (Ranke).

Si hemos visto cómo los que lo conocieron lo alaban por su fino oído para toda palpitación histórica, para sus detalles y para las grandes líneas de su curso, nosotros hemos insistido—sobre todo en los primeros capítulos—en la capacidad artística y musical de su espíritu. Es imposible entender el amor de Dilthey por la vida, su entrega a ella, si se menosprecia su sensibilidad artística, en especial su pasión—heredada de su madre—por la música. Por temperamento se sumergía gozoso en la realidad palpable de la vida; pero, por su mismo temperamento también, no podía *quedarse* en la mera caricia externa.

Vivió profundamente desde joven. Y fué quizá Kant el que lo despertó, temprano, y para siempre, al desasosiego filosófico [5]. Pero nunca fué kantiano; es decir, jamás le entregó su alma, lo último de su alma, a Kant. Y por eso, frente a los que propugnaban la vuelta a Kant ignorando lo que entre Kant y ellos se había filosofado, alzó valientemente su voz en 1867 para propugnar, sí, la vuelta a Kant, pero acogiendo a Hegel y a Fichte y a Schleiermacher [6]. No quería menospreciar ni una sola de las manifestaciones de la vida, y si tenía sus preferencias por Kant y por Schleiermacher [7], eran eso, preferencias, nunca entregas. Su

---

[5] Sobre el kantismo y no kantismo de Dilthey ofrecemos en un capítulo anterior abundante bibliografía, que no creemos oportuno repetir aquí.

[6] Escribe su discípulo GROETHUYSEN, B.: "Leyendo el libro *Der Junge Dilthey* (cartas de Dilthey editadas por su hija Clara) se podrá notar cómo ideas esenciales que allí se descubren anticipan ampliamente puntos de vista que se encuentran expuestos en sus últimos fragmentos. Y al mismo tiempo se comprende mejor cómo las ideas de Dilthey se refieren a las de Kant, Fichte, Hegel y Schleiermacher. Se trata de un movimiento que tiene como punto de partida la *Crítica de la Razón Pura* y que se resuelve en la idea de una filosofía de la filosofía, tal como la concebía Dilthey": "Recherches Philosophiques", 4 (1934-5), 371.

[7] A pesar de todo supo conservar su independencia. Cf.: *Vorbericht*, GS, V, XV; GIUSSO, L.: *Lo storicismo tedesco* (Milano, 1944), 33. ANTONI, G.: *Dallo storicismo alla sociologia* (Firenze, 1940), 8, 15.

alma sólo se entregó apasionadamente a la vida, a la gran fuerza creadora que resuena inconfundible en las entrañas de todas las cosas. Frente a ese rumor, como un niño asomado al brocal de un pozo profundo, se quedó absorto Dilthey.

¿Qué sentido tiene, entonces, esa insistencia en su falta de sistematicidad? Insistir demasiado en eso es convertir al Dilthey de carne y hueso, al Dilthey anhelante y doliente y esperanzado, en un muñeco de guiñol que se mueve sin gracia y sin vida en el frío teatrillo de una historia de la filosofía sin alma [8]. El amor de Dilthey a la vida es lo que lo hace fecundo y lo que hace fecunda a su filosofía. Con sistema o sin sistema, nadie ha podido, a partir del ingenuo y auténtico azoramiento vital diltheyano, pasar de largo ante la vida; porque la vida, a partir de Dilthey, está en el centro de la consideración filosófica, y hoy, cualquier filosofía tiene que dar una respuesta a la vida. Pero no a la vida abstracta, concebida demasiado conceptualmente; no; el problema que ha planteado Dilthey es el de la respuesta a la vida que vivimos y que sentimos que vivimos; es el problema de la respuesta al yo que vive, a la realidad radical de la vida; es decir, es la pregunta renovada de todos los grandes filósofos.

Porque Dilthey no podía preguntarse *por el ser*. Y aquí entra en acción su *odio*. Llamamos odio a su repulsa total de la supremacía del concepto sobre la vivencia en la empresa de captar la realidad. Odio al dominio tiránico ejercido por la metafísica en cuanto única forma de verdad. Este odio lo separó igualmente de Kant que de Hegel o de Comte; porque todos eran dogmáticos y, por distintos caminos, todos acababan por entronizar al concepto. Este odio le hizo acercarse a Fichte, porque sustituía los conceptos estáticos en dinamis funcionales [9]. Era un odio a lo congelado, a lo fijado en conceptos, frente a la maravillosa e ininterrumpida fluidez y variedad de la vida. Y, como todo odio, no le dejó fructificar para la eternidad.

Dilthey hace la misma pregunta, única y fundamental, que han hecho todos los grandes filósofos; pero, nacido cuando los excesos idealistas habían hastiado a los espíritus, no podía sentir ninguna simpatía por las formas abstractas; al contrario, se sentía atraído poderosamente por el

---

[8] Apasionadamente escribe Dilthey: "Despreciamos la construcción, amamos la investigación, nos quedamos escépticos frente a la maquinaria de un sistema... Nos contentamos con haber sondeado, al final de una larga vida, varios caminos de la investigación científica, que conducen a profundizar en las cosas; nos contentamos con morir en el camino"; citado por MISCH, G.: *Vorbericht*, GS, V, XIV.

[9] C.: HÖFER, J.: *Vom Leben zur Wahrheit. Katholische Besinnung an der Lebensanschauung W. Diltheys* (Freiburg i B, 1936), 63-6.

calor vital de que tanto necesitaba la filosofía después de las olímpicas y aprisionantes teorías hegelianas.

Se preguntó, pues, Dilthey por la vida, porque la vida aparecía como la única realidad indiscutible y que estaba ahí, presente y a la mano de todos.

Un positivista... que no lo es:

Sin embargo, ¿por qué no se enredó en las mallas de la irracionalidad de la vida?, ¿quién le libró de entregarse a las fuerzas potentes, pero oscuras, de la vida? ¿Quién le hizo tomar ante la vida una postura tan distinta, por ejemplo, de Nietzsche?

Y aquí nos topamos con otro factor, decisivo para poder entender a Dilthey: Dilthey era un positivista que jamás se entregó al positivismo del siglo XIX. Del positivismo de Dilthey se puede decir que nada tiene que ver con el de Comte, a quien Dilthey estimaba. Precisamente, uno de los méritos de Dilthey consistió en la defensa tenaz—a veces parece ya terquedad—de la independencia de las ciencias del espíritu frente a las ciencias de la naturaleza. Su positivismo, el que era fuerza vital en él, le venía directamente de Ranke; era un positivismo histórico, que recogía con sagrado respeto la reverencia a lo individual y concreto defendido por la escuela histórica, pero rechazaba—como construcciones pálidas, privadas de la sangre de la vida—todos los artificios conceptuales, aunque éstos se llamasen: espíritu de los pueblos, alma de las naciones, etcétera, tan del agrado de la escuela histórica [10].

El positivismo de Dilthey es una consecuencia del hecho de haber aceptado la vida como único hecho indiscutible y fundamentador de todo, claro está, aun de cualquier teoría del conocimiento. Otra manera de expresar su positivismo sería ésta: relegó a segundo plano los conceptos, en cuanto abstracciones, en la tarea del conocer filosófico. No les niega valor, y mucho menos utilidad, pero en tanto valen en cuanto no han roto su cordón umbilical con la vida. Por eso, queda la vida como única fuente de seguridad y universalidad. No sé si ha hecho notar suficientemente este lugar segundón que Dilthey da a los conceptos, con la evolución originada dentro del neopositivismo que ha desembocado en la teoría de la lógica simbólica llevada al extremo por Carnap y Neurath.

---

[10] Cf.: por ejemplo, Hodges, H. A.: *The Philosophy of W. Dilthey* (London, 1952), 23.

cuando aun al lenguaje *protocolario* lo privan de toda referencia, no sólo a la realidad, pero aun a la experiencia.

Y, sin embargo, fué el positivismo del siglo XIX quien libró a Dilthey de caer en la irracionalidad de la vida. Aquel principio fundamental del positivismo, que ha permanecido intacto en el neopositivismo, de que lo que no es reducible a la afirmación de un hecho no tiene sentido, sonaba muy a gusto en los oídos antimetafísicos de Dilthey. Frente a tantas construcciones a priori desde Kant hasta Hegel, frente a tantos supuestos indemostrados o indemostrables lo mismo en metafísica que en psicología, Dilthey sentía la fuerza renovadora del positivismo como método seguro para que en su quehacer filosófico nadie le metiera a él, a Dilthey—permítasenos la frase—, gato por liebre.

Su conocimiento pormenorizado de la historia de la filosofía lo había hecho muy escéptico respecto de las pretensiones de validez universal que los diversos sistemas alegaban. Dilthey jamás cayó en el error del agnosticismo; el agnóstico es un ser superficial. Pero sí le impresionó profundamente la lucha de los sistemas filosóficos, que se excluían unos a otros. Creemos que no andaría muy equivocado quien iluminase—para un primer conocimiento—cómo veía Dilthey los sistemas filosóficos en la historia, por el modo como veía las religiones: las religiones son manifestaciones más o menos auténticas de la religión humana; la religiosidad es lo que siempre queda en el hombre; las religiones pasan, porque ninguna de ellas expresa en su totalidad a la religiosidad humana. Los sistemas filosóficos no son falsos sino porque son excluyentes; no son falsos, porque surgen de la vida; pero, debido a influencias religiosas, muchas veces, y siempre al horizonte limitado de la ciencia, dichos sistemas no pueden representar completamente a la vida. El relativismo que se encierre en esta proposición lo procuraremos matizar más adelante.

Así que esa lucha a muerte por la existencia que la historia de la filosofía le enseña en cada una de sus páginas, hizo que Dilthey desconfiase de las construcciones conceptuales y apoyase sus pies en el positivismo, que le ofrecía la seguridad de saber en cada momento qué terreno pisaba.

A esto le ayudaba un convencimiento de esos que entran en lo último de la personalidad de cada filósofo: su convencimiento de la posibilidad de una filosofía con carácter de seguridad y universalidad. Precisamente toda la labor de su vida consistirá en buscar esa seguridad y validez universal. No sólo esto; Dilthey era un convencido de la posibilidad de la ciencia en cuanto conocimiento sistemático por medio de los conceptos. Y aquí se ve que cuando se habla de su antiintelectua-

lismo hay que entenderlo en sus justos términos. Tenía un verdadero entusiasmo por el conocimiento organizado en ciencia, sin que se dejase nunca engatusar por las facilidades que se le presentaban, sobre todo desde el campo del sentimiento artístico. No sólo eso; ya vimos cómo, poniendo como pone en la autognosis el principio de su *Crítica de la Razón Histórica*, siempre afirmó la radical insuficiencia de dicha introspección para dar cuenta del hombre, porque al hombre se le conoce únicamente en la historia.

Había también en Dilthey todavía algo vivo del siglo de las luces, a pesar de lo extraña que pueda parecer esta afirmación; y ciertamente, sus mejores estudios se refieren al siglo XVIII, para quien, entre otras cosas, reivindicó un sentido histórico que se le había negado demasiado precipitadamente.

Donde un Nietzsche naufragó, Dilthey no dudó un momento, y jamás se le ocurrió poner la ciencia al nivel del quehacer artístico, si bien ya hemos visto cómo afirmaba que la poesía y la música nos llevan a profundidades de la vida adonde jamás podrán llegar ni los conceptos ni siquiera la vivencia que sea capaz de sistematización [11]. En punto a conocimiento científico, era de un rigor tal que ninguna concesión hacía a su querido mundo artístico. Despreciaba a los que intentaban reducir la filosofía a un poema. Si bien, al igual que Anteo en el contacto de la tierra, Dilthey se refugiaba con frecuencia en el mundo de la creación artística—poética y musical, sobre todo—para cobrar aliento y renovar la inspiración que le empujaba incansable en la tarea de su vida. Ya hemos visto algunas rápidas insinuaciones sobre el influjo de su sensibilidad artística en su quehacer filosófico; pero un trabajo más detallado quizá nos iluminaría mejor el íntimo proceso de su quehacer espiritual.

Estas consideraciones que preceden, aunque generales y sintéticas, creemos que tienen la virtud de hacer ver con bastante claridad cómo, sea por su temperamento, sea por el ambiente en que vivió, especialmente por los grandes maestros que escuchó, y, sobre todo, por algo que hay en Dilthey que surge en él como una inspiración, tuvo que desembocar en la vida como en la pregunta de su tiempo; en la vida en curso, en creación, en historia.

Un nuevo camino:

Decíamos que hay un elemento de *inspiración* en Dilthey; lo hemos visto en los primeros capítulos. Y es cierto, como hemos oído a algunos

[11] Sobre Dilthey y Nietzsche ofrecemos en un capítulo anterior bibliografía.

de sus contemporáneos, que Dilthey no es, simplemente, discípulo de nadie; ni de Kant, ni de Schleiermacher, que son los dos más vecinos a su espíritu.

Con Dilthey comenzaba algo nuevo [12], que no era un corte con todo lo anterior, pero tampoco una mera continuación. Ahí está su gloria y su tragedia. Se sintió solo. Pero si lo consideramos así, al comienzo de un nuevo camino, comprenderemos su influjo revolucionario y su fracaso personal, al menos mientras vivió. Dilthey se sentía unido a todo el pasado y jamás pensó que para llevar a cabo su tarea tuviese que romper con nada; tenía que avanzar, pero dando al infinito quehacer filosófico, que había acongojado a la humanidad desde el comienzo de la filosofía en las ciudades griegas hasta sus días, el fundamento definitivo de su seguridad y de su universalidad. La metafísica, que tantos siglos había mandado como dueña y señora de Europa, mostraba ya al descubierto las resquebrajaduras definitivas de su despotismo; recordemos que Hegel había muerto dos años antes de nacer Dilthey, y que Dilthey encontró muerto el pensamiento de Hegel ya en sus años de estudiante. Y aunque el positivismo se le aparecía como "una concepción del mundo casi hegemónica" [13], no podía entregarse al positivismo, como hemos visto, porque no pertenecía a la vieja tendencia positivista, sino a la nueva que comenzaba a cobrar conciencia de sí misma en la segunda mitad del siglo XIX y que Dilthey describe así: "La filosofía es la conciencia que el avance de su estudio histórico le ha suministrado en cuanto a la formación de las visiones del mundo, sus formas capitales y su valor relativo de verdad [14].

Es decir, la nueva tarea es: *la Crítica de la Razón Histórica,* que dé razón de la relatividad demostrada de todos los sistemas. Así vemos cómo Dilthey tenía que tomar la vida como la realidad indiscutible, como punto de partida; y la historia como la expresión genuina y única de esa vida. Porque la vida sólo se comprende en su historia, la historia—la *Crítica de la Razón Histórica*—ofrecerá la solución—dada por la misma vida en su curso—, al problema del conocimiento seguro y de validez universal.

Y esto es lo que vamos a ver en las páginas siguientes.

---

[12] Escribe SPRANGER, E.: "Al nacer él (Dilthey) un año más tarde de la muerte de este gran pensador (Hegel), queremos ver ahí simbolizada una profunda conexión; con él empieza una nueva época, que da a los viejos problemas una nueva respuesta". *W. Dilthey. Eine Gedächtnisrede* (Berlín, 1912), 8.

[13] *Historia de la filosofía,* trad. E. Imaz (México-Buenos Aires, 1951), 211.

[14] *Ibid.,* 222.

Valoración de la teoría diltheyana

No tratamos de repetir aquí el concepto de historia, que ya expusimos detalladamente, sobre todo en el capítulo XVI, sino de valorarlo en sus grandes líneas.

1.° Dilthey busca *seguridad y validez universal*. Hay aquí una continuación de Kant. Kant se preguntó cómo es posible la ciencia; pero ni fundamentó válidamente nuestro conocimiento del mundo exterior—para Dilthey, Kant lo logró—ni fundamentó el conocimiento intelectual, porque sacó, como un mago, las formas a priori; Dilthey no está de acuerdo con la solución de las formas a priori e intenta fundamentar lo que Kant no hizo; y por consiguiente por otros caminos.

Conciencia histórica

2.° De la consideración de las luchas angustiosas de los sistemas, y de un sutil análisis del desarrollo del conocer humano, llegó a la conclusión de que sólo *la conciencia histórica* podía ofrecer seguridad al trabajo del filósofo. Qué sea *conciencia histórica* para Dilthey lo recordamos ahora brevemente:

La *conciencia histórica moderna* depende en su formación y desarrollo de la conciencia científica moderna. Esta conciencia científica moderna se caracteriza porque para ella "la naturaleza no se presentaba como una criatura divina y el hombre metió sus manos en ella para captar, tras sus formas, las fuerzas" [15].

En la formación de la *conciencia moderna* entran, según Dilthey, tres elementos esenciales: 1) La religión cristiana, a lo protestante, establecida sobre la experiencia interna; 2) El arte como captador de la realidad; 3) La ciencia, por medio del análisis de la experiencia. Los hombres que encabezan esos tres elementos son: Lutero, Vinci y Galileo [16]. Dilthey destaca, en la *conciencia moderna*, el elemento de autocerteza de la experiencia interna, y señala a Ockham como precursor en esto [17]. Otro elemento de la conciencia moderna que preparó el abrimiento de la conciencia histórica es la *conciencia crítica*, tanto respecto

[15] *Gesammelte Schriften* (GS), I, 357; EI, I, 338. *EI* es la sigla para la traducción española en ocho volúmenes, por Eugenio Imaz (México, 1944-5), que es la traducción que citamos siempre.
[16] GS, I, 356; EI, I, 337.
[17] GS, I, 355; EI, I, 336-7.

a la realidad del mundo exterior [18] como en el aspecto puramente histórico de estudio de cualquier desarrollo [19].

La *conciencia histórica* nace al final del proceso que culmina en las figuras de Carlyle, Ranke y Tocqueville, con los que los fenómenos de la vida espiritual se consideran como productos del desarrollo histórico [20].

La *conciencia histórica* es lo más opuesto al espíritu individualista, de un Nietzsche, por ejemplo, que pretende conocer al hombre por la mera introspección. La conciencia histórica ofrece un saber acerca del hombre, pero sin caer en un individualismo agotador; salva al individuo, pero injertándolo en la comunidad, es decir, en la historia:

> Sólo la conciencia histórica puede mostrarnos lo que es el espíritu humano en aquello que ha vivido y producido y sólo esta autoconciencia histórica del espíritu puede permitirnos elaborar poco a poco un pensamiento científico y sistemático acerca del hombre. Ahí tenemos, en Nietzsche, el ejemplo aterrador de adónde puede conducirnos la cavilación del espíritu individual que se consume a sí mismo, que pretende captar lo esencial dentro de sí. Volvió Nietzsche las espaldas a la Historia... [21].

La *conciencia histórica* trae la solución a la lucha de los sistemas, y ofrece seguridad y validez universal, ya que destruye la fe en la capacidad de los conceptos para "traducir la conexión cósmica en forma convincente", y señala al hombre como base de la filosofía [22].

Parece que Dilthey pone esta labor constructiva de la conciencia histórica en que hace ver la relatividad de las diversas concepciones del mundo, pero al mismo tiempo su entronque con la vida misma:

> Se ve que la pugna entre los sistemas metafísicos descansa, en último término, en la vida misma, en la experiencia de la vida, en las posiciones ante los problemas de la vida. En estas posiciones radica la multiplicidad de los sistemas y la posibilidad, al mismo tiempo, de distinguir entre ellos ciertos tipos. Cada uno de estos tipos abarca conocimiento de la realidad, enjuiciamiento o valoración de la vida y adopción de fines. Son independientes de la forma de la antítesis con las cuales, partiendo de puntos de vista contrarios, se resuelven problemas fundamentales [23].

Así, *la última palabra* de la conciencia histórica *no es la relatividad*, sino la soberanía del espíritu, *la libertad*:

---

[18] GS, I, 374; EI, I, 354.
[19] GS, VIII, 10; EI, VIII, 9.
[20] GS, VII, 105; EI, VII, 1926.
[21] GS, IV, 528; EI, VIII, 217.
[22] GS, VIII, 77-8; EI, VIII, 111.
[23] GS, VIII, 98; EI, VIII, 129.

Del enorme trabajo del espíritu metafísico nos queda la conciencia histórica que lo va repitiendo y experimenta así la profundidad insondable del mundo. La última palabra del espíritu no es la relatividad de toda concepción del mundo, sino la soberanía del espíritu frente a cada una de ellas y, al mismo tiempo, la conciencia positiva de cómo en los diversos modos de actitud del espíritu se nos da la realidad única del mundo [24].

La vida y su objetivación en las Ciencias del Espíritu.

3.º Pero si la conciencia histórica es la clave para la solución del saber seguro y universal, Dilthey cae en la cuenta de que no debe *construir* esa solución, sino encontrarla. Ahora bien, al constatar el fallo definitivo de la metafísica, ve que no podrá encontrar esa solución en ninguna teoría conceptual o trascendental, ya que todo lo conceptual ha pasado a segundo plano, sin que pueda constituirse sobre ello la radical fundamentación del saber valedero universalmente. Queda, pues, una única realidad, indiscutible, en la que se pueda encontrar la solución buscada: *la vida*. Y si la vida es la única realidad que *se nos da* para la tarea filosófica esencial del hombre, se comprende el ahinco con que Dilthey bucea en las ciencias del espíritu, que no son otra cosa que las ciencias de la vida, su objetivación.

No sólo su empeño es poner en claro la diferencia esencial que se da entre dichas ciencias y las de la naturaleza, sino también el análisis detallado de las peculiaridades propias de las ciencias del espíritu, ya que ese análisis es el único camino seguro para poder encontrar la justificación que de sí misma ha ido dando la vida en su decurso, es decir, *en sus diversas manifestaciones*, que no son otra cosa que las diversas ciencias del espíritu, es decir: en su *historia*. El análisis, pues, de las ciencias del espíritu en su histórico desarrollo o desenvolvimiento es el único camino abierto a la conciencia moderna para poder justificar definitivamente el saber humano ante sí mismo. Esto no es para Dilthey ninguna vana construcción a priori, sino un necesario estar ojiabierto a lo que se nos da.

El análisis de las ciencias del espíritu se convierte así en el camino *para llegar a la vida; pero para llegar a la vida por el camino que la vida misma ha ido dejando señalado para que el curioso espíritu del hombre lo recorra a la inversa y llegue—si es posible—al hecho mismo de la vida*. Como un explorador en la selva, el filósofo tiene que ir encontrando las señales que en los troncos de los árboles centenarios fué

[24] GS, V, 406; EI, VIII, 206-7.

lencias porque, a tono con la naturaleza de su objeto, tienen que descansar en relaciones fundadas en la vivencia. En la vivencia se halla la totalidad de nuestro ser. Esta vivencia la reproducimos en el comprender. Aquí tenemos, en primer lugar, el principio de la afinidad de los individuos entre sí" [36], porque "la célula germinal del mundo histórico es la vivencia..." [37].

En el quehacer de la comprensión histórica la vivencia es también *revivencia*, y gracias a eso es posible dicha comprensión: "La revivencia" es la creación en la línea del acontecer. Así penetramos en la historia de otro tiempo, o en el acontecimiento de un país lejano o en algo que ocurre en el alma de un hombre próximo a nosotros. Se llega a la perfección cuando el suceso ha sido penetrado por la conciencia del poeta, del artista o del historiador, y ha sido fijado en una obra en la cual se halla perennemente ante nosotros [38]. Por fin, la vivencia no señala ningún sentido o progreso en el desarrollo histórico; aquí está el origen de la negación de la trascendencia por Dilthey: "La vivencia o la captación del hombre singular no nos da noticia alguna acerca de un desarrollo como progreso" [39].

La comprensión.—Pero la misma vivencia proclama su propia *insuficiencia* y cómo necesita de la comprensión. Esto se debe a que jamás el individuo se capta aislado como tal, ya que tampoco existe como tal individuo aislado. El individuo aislado es una abstracción. El individuo se capta a sí mismo siempre en relación con otros.

Recordemos brevemente las relaciones de la comprensión y de la captación histórica. La comprensión, juntamente con la vivencia "constituyen los dos procesos capitales en que se nos dan el mundo espiritual y el histórico [40]. Las relaciones entre vivencia y comprensión se reducen a esta condicionalidad recíproca: "La oscuridad de la vivencia es aclarada... la vivencia misma se ensancha y completa con la comprensión de otras personas, como, por otra parte, las demás personas son comprendidas por medio de la vivencia propia" [41].

El mundo del espíritu descansa sobre la fuerza del individuo y el espíritu objetivo [42], y "sobre la comprensión de ambos descansa la His-

---

[36] GS, VII, 278; EI, VII, 305.
[37] GS, VII, 161; EI, VII, 185.
[38] GS, VII, 214; EI, VII, 239.
[39] GS, VII, 253; EI, VII, 278.
[40] GS, VIII, 187; EI, VIII, 255.
[41] GS, VII, 145, 118, 119; EI, VII, 168-9, 140, 141.
[42] GS, VII, 213; EI, VII, 237.

toria" [43]. La seguridad fundamental que aporta la comprensión al saber histórico consiste en que descubre la *conexión* que todo lo soporta: "El primer conocimiento que nos traen la vivencia y la comprensión es la presencia en ellas de la conexión. Comprendemos únicamente conexión... En la historia y en la sociedad se da por doquier la relación entre el todo y las partes, y ésta es la que determina la forma del actuar en el mundo histórico [44]. La comprensión alcanza el saber histórico *sin suponer nada:* "No existe ningún supuesto hipotético por el que pondríamos algo debajo de lo dado, pues el comprender penetra en las manifestaciones de vida ajenas por una transposición basada en la plenitud de las propias vivencias" [45].

El problema fundamental que resuelve la comprensión es el paso del saber individual a la captación de los otros. Dilthey ha caído en la cuenta de que aquí está el nudo de la cuestión, ya que lo que llegamos a saber con la vivencia o experiencia propia "es sólo algo singular: nuestra propia vida. Sigue siendo un saber de algo único, de una sola vez..." [46]. Sin embargo "la comprensión es la que allana esta limitación de la vivencia individual" [47]. Y lo consigue cerciorándonos de la "comunidad" (tener algo común) que existe entre los individuos" [48], la cual *comunidad* se manifiesta "en la identidad de la razón, en la simpatía de la vida afectiva, en la vinculación recíproca por la obligación y el derecho, que va acompañada de la conciencia del deber" [49]. La comprensión amplía, además, la captación del curso histórico aprovechando más a fondo las fuentes, etcétera [50].

Dilthey ha estado suponiendo que al captar, por medio de la comprensión, a los otros, lo hacíamos válidamente; lo cual supone que contábamos con un patrón para medirlos; nos ha hablado de la *comunidad;* pero en otra parte afirma lealmente: "En nosotros mismos todo nos es obvio y, por otra parte, ningún patrón tenemos para nosotros mismos... ¿Puede el yo medirse en otros? ¿Cómo comprendemos lo ajeno?" [51]. La

---

[43] *Ibid.;* cf.: GS, V, 265-6; EI, VI, 307.
[44] GS, VII, 257, 187; EI, VII, 282, 212.
[45] GS, VII, 118; EI, VII, 139-40.
[46] GS, VII, 141; EI, VII, 164; GS, V, 334; EI, VII, 339-40.
[47] *Ibid.*
[48] *Ibid.*
[49] GS, VII, 141; EI, VII, 165; cf.: GS, VII, 211; EI, VII, 235.
[50] GS, VII, 145; EI, VII, 169. Las relaciones de la comprensión con el pasado: GS, VII, 227; EI, VII, 252; con el escepticismo histórico: GS, VII, 259-61; EI, VII, 285-6; y con la historiografía: GS, VII, 241; EI, VII, 266, completarían la exposición más detallada que no es tiempo de ofrecer en este capítulo, pues lo expusimos antes.
[51] GS, VII, 225; EI, VII, 250.

pregunta resuena a tragedia, sobre todo cuando se ha rechazado la captación metafísica del ser. No creemos que dió Dilthey nunca una respuesta satisfactoria a esa pregunta. En parte, porque no se la hizo sino rarísimamente [52].

La crítica de la razón histórica

5.° Una vez bien asentado el radical significado de la *vivencia-comprensión*, que constituye para Dilthey su gran descubrimiento y la piedra angular sobre la que descansa la validez de toda su problemática, puede empeñarse en la determinación de la tarea suya propia: para el conocimiento del mundo la solución ya la dió Kant con su "Crítica"; para la comprensión del mundo del espíritu Dilthey ofrece su "Crítica de la razón histórica". Recordemos, con dos textos, el origen de la Crítica de la razón histórica, y su *último fin*:

> Debemos salir de la atmósfera tenue y pura de la crítica kantiana de la razón para dar satisfacción así a la índole bien diferente de los objetos históricos [53].
>
> El problema último de una crítica de la razón histórica reza: en la Historia tenemos, por doquier, formación, selección en la búsqueda del nexo interno. Una marcha según las relaciones de finitud, dolor, fuerza, oposición, acumulación, es lo que une una parte de la historia con otra, y fuerza, valor, significado y fin constituyen los miembros en los que prende la conexión de la historia.
>
> Pero, ¿la conexión experimentada, el valor, el significado, el fin experimentados constituyen la última palabra del historiador [54].

Y aquí es preciso insistir en la dirección o enfoque con que propone a su "Crítica de la Razón Histórica"; es absolutamente necesario no sólo para ver la unidad de su pensamiento sino para justipreciar su auténtica aportación filosófica.

Dilthey no puede construir *su Crítica* con formas a priori; es claro. Tiene que partir de la vida, de su curso, del análisis que encuentre la crítica que la vida ha hecho de sí misma. Si a esto se le quiere llamar un planteamiento gnoseológico del problema, no hay dificultad con tal que no se menosprecie la escondida, pero poderosa, intención metafísica—usamos esa palabra con perdón de Dilthey— que la empapa.

Consiguientemente se comprende por qué Dilthey *tiene que* ana-

---

[52] Nos vemos precisados a remitir a las observaciones que hicimos en el capítulo XIV.

[53] GS, VII, 278; EI, VII, 304.

[54] GS, VII, 290; EI, VII, 317.

lizar la estructura de las C. del E., ya que sólo ese análisis podrá poner en sus manos los elementos, "el hilo conductor" [55] que la vida en su decurso ha dejado como justificativos de nuestro saber acerca de la vida misma. Como decíamos antes (Cap. XIV) Dilthey tiene que:

1.º: Considerar el decurso del saber acerca del mundo histórico;

2.º: con esa consideración llegar a captar la estructura ideal de dicho mundo;

3.º: esa estructura facilitará la comprensión del mundo histórico, es decir, de nuestro saber valedero universalmente acerca del mundo histórico.

No olvidemos que sólo la vida puede responder de sí misma. En eso consiste la *Crítica de la Razón Histórica*. Y Dilthey es consciente que esto no lo han dicho ni Kant ni Hegel ni Ranke ni la escuela histórica (Cap. XIV).

Crítica de la razón histórica y elementos que aporta para ella el estudio de la estructura de las ciencias del espíritu:

Sobre la *estructura lógica universal* de las C. del E. ya vimos lo que piensa Dilthey y cómo nada puede aportar de definitivo a su tarea [56].

Cuando del análisis de la estructura lógica de las C. del E. pasa al análisis de su estructura real encuentra la palabra que, junto con vivencia y comprensión, forma la trilogía de los grandes descubrimientos diltheyanos: *conexión*; que luego quedará más estrictamente definida por *nexo efectivo*.

La importancia de la conexión es para Dilthey tan importante como la de la vivencia y de la comprensión, y vamos a verlo en seguida. Si Dilthey no encontrase que toda la actividad de la vida es una *trama conexa*, de modo que nada queda aislado sino en esencial referencia *a lo demás*, caería en el solipsismo—como observa al tratar de la conexión de la comprensión—, en un absoluto concretismo o radical mudez del conocer. En cambio Dilthey encuentra que la vida misma ha dejado los puentes tendidos lo mismo en la vivencia singular que en una vivencia respecto de los demás; lo mismo en la comprensión respecto de la vivencia que en la comprensión respecto *del mundo objetivado del espíritu*. Dilthey encuentra que la "célula germinal del mundo histórico es la vivencia" [57];

---

[55] GS, VII, 88; EI, VII, 108.
[56] Cf.: cap. XIV.
[57] GS, VII, 161; EI, VII, 185.

pero la dinamicidad interna que opera en la *vivencia-comprensión* es posible gracias a la conexión que les es interna vitalmente, conexión que da como resultado que las C. del E. tengan "su objeto en este nexo efectivo y en sus creaciones" [58].

La garantía de la vida:

Así está seguro Dilthey de que cada uno de los pasos que desde la experiencia interna de la vivencia lo lleva por la comprensión a la captación de la objetivación de la vida—es decir, la historia—, son pasos que caminan siempre apoyados en la vida misma y garantizados, por lo tanto, por la vida misma, que es la garantía suprema. El estudio más detallado de cómo Dilthey encuentra esa *conexión* o *nexo efectivo* tanto en la vivencia como en la comprensión y objetivación de la vida lo hicimos ya antes [59]. Con todo, ofrecemos un breve resumen *sobre el mundo espiritual como nexo efectivo* por considerarlo de suma importancia aunque no sea sino para que nadie caiga en la tentación de generalizar afirmaciones más o menos peyorativas de Dilthey.

A Dilthey el mundo del espíritu se le presenta "como una conexión que se halla contenida en sus productos permanentes" [60]. Insistió toda su vida en la esencial diferencia de esa conexión del mundo del espíritu de la conexión del mundo de la naturaleza, y la prueba principal es el hecho de que la estructura del mundo del espíritu consiste en engendrar valores y realizar fines, es decir, es un nexo teleológico-inmanente [61]. Los sujetos de los diversos nexos efectivos, que componen la estructura del mundo del espíritu o su conexión total, son lo mismo individuos que comunidades o sistemas culturales [62].

Ofuscado por las promesas del método positivo, y tembloroso ante la posibilidad de perder el contacto con la vida palpitante, afirma Dilthey

---

[58] GS, VII, 153; EI, VII, 177.

[59] Para la vivencia remitimos al Cap. XIV, en donde se analizaba la experiencia del individuo, la actitud de la vida, las unidades ideales, los métodos propios de las ciencias del espíritu, las relaciones de una vivencia con otra. Para la comprensión, ibid. (p. 438-41), donde el análisis encontraba el cercioramiento de comunidad, la mutua condicionalidad, el desarrollo. Para la objetivación de la vida (p. 441-5), donde se vuelve a encontrar lo común que lo hace inteligible, la mutua condicionalidad, es decir: conexión. Notábamos allí la clara explicación de la función de la objetivación de la vida que es "hacer posible una visión del ser histórico". La diferencia entre el espíritu objetivo en Hegel y en Dilthey queda explicada en el mismo capítulo.

[60] GS, VII, 153; EI, VII, 177.

[61] GS, VII, 153; EI, VII, 178.

[62] *Ibid.*

con demasiada precipitación—no por lo que dice que sí sino por lo que dice que no—que toda unidad espiritual está "centrada en sí misma" [63]. Es una afirmación capital con la que quiere salvar la autenticidad y genuinidad sobre todo del individuo. Pero ese centramiento interno de las unidades o sujetos del mundo espiritual no conoce más conexión que la que le ha dado la vida; y la vida... es lo último que conoce Dilthey; no tuvo ojos para ver si la vida apelaba a una fundamentación transcendental.

Así que el nexo efectivo del cual la vida en su curso da testimonio en todos y cada uno de los sujetos o unidades de vida es, sí, un nexo efectivo que encierra una dinamicidad teleológica, *pero inmanente;* nos lleva hasta la vida; pero la vida es, en definitiva, un muro al que hay que adorar [64].

Queremos repetir aquí la observación, a nuestro juicio, de gran alcance, que hace Dilthey. Lo más característico del modo de constatación de los nexos efectivos en el mundo del espíritu *es la posición peculiar del sujeto.* Al nexo efectivo "por su naturaleza, le inhiere el ser vivido" [65]; y el individuo actúa siempre *como un todo,* cosa que no sucede en la naturaleza [66]. Eso, que puede parecer una doble polaridad: ser vivido, y actuar como un todo, no lo es en realidad: de lo que se trata es del hecho fundamental que Dilthey percibió claramente: en cada momento es la vida toda la que se pone en juego [67]; idea que más tarde se podrá expresar diciendo que en cada momento el sujeto se juega la vida entera.

Dilthey ha expresado con claridad su pensamiento en un párrafo que debe pasar a toda antología diltheyana:

> El mundo histórico como un todo, este todo como un nexo efectivo, este nexo efectivo como asignador de valores, proponedor de fines, en una palabra, creador, luego la comprensión de este todo por sí mismo, finalmente el centramiento de valores y fines en períodos, en épocas, en la historia universal; estos son los puntos de vista desde los que se ha de pensar la conexión buscada de las ciencias del espíritu.
>
> De este modo la referencia directa de la vida, de sus valores y de sus fines al objeto histórico, es sustituida poco a poco en la ciencia, atendiendo a su orientación por la validez universal, por la experiencia de las relaciones inmanentes que se dan

---

[63] GS, VII, 154; EI, VII, 178-9.

[64] Sobre los métodos que propone Dilthey para constatar los diversos nexos efectivos remitimos al Cap. XIV.

[65] GS, VII, 159; EI, VII, 183.

[66] GS, VII, 160; EI, VII, 184.

[67] *Ibid.*

en el nexo efectivo del mundo histórico entre fuerza efectiva, valores, fines, significado y sentido.

Sobre este terreno de historia objetiva surgiría luego el problema de si son posibles y en qué medida la predicción del futuro y la acomodación de nuestra vida bajo metas comunes de la humanidad [68].

La consecuencia de este hallazgo de la conexión vital absoluta por el análisis, conexión que no deja suelto un solo cabo del decurso histórico de la vida es para Dilthey el único terreno sólido sobre el que sus propios pasos le suenan seguros sin aquel sonido a hueco de las construcciones conceptuales, intolerables a su espíritu enamorado del pálpito confortador de la vida misma.

Así las C. del E. encuentran como su amplio objeto la objetivación de la vida. Nuestro comprender esa objetivación de la vida contiene en sí la relación de lo exterior con lo interior, "por consiguiente, esta objetivación se halla referida en el comprender a la vivencia, en la cual la unidad de vida descubre su propio contenido y se le hace posible interpretar el contenido de los demás" [69]. Esto es *lo dado;* por lo tanto las imágenes del mundo físico son extrañas a lo dado, y deben eliminarse en cuanto tal dado.

Ahora bien, todo *lo dado* "ha sido producido, es, por lo tanto, histórico; es comprendido, contiene en sí, por consiguiente, algo común" [70]. El ámbito, pues, de las ciencias del espíritu está determinado *por la objetivación de la vida en el mundo exterior.* "Todo lo que el hombre acuña mediante su acción constituye el objeto de las ciencias del espíritu" [71].

Si consideramos ahora la conexión interna de las ciencias del espíritu, que descansa en la relación entre vivencia y comprensión, vemos que se apoya en tres principios fundamentales: la hondura sujetiva de la vivencia hace posible la interpretación de las objetivaciones de la vida; la comprensión de lo singular y lo general se condicionan mutuamente; la comprensión de una parte del curso histórico se perfecciona con la referencia de la parte al todo, y el todo—o sea, la mirada histórico-universal—, presupone la comprensión de las partes [72]. Es decir, *vivencia, comprensión* y *conexión.* Ni olvidemos que Dilthey nos está dando el armazón vital de su *Crítica de la Razón Histórica.*

---

[68] GS, VII, 155; EI, VII, 179-80.
[69] GS, VII, 148; EI, VII, 172.
[70] GS, VII, 148; EI, VII, 172.
[71] *Ibid.*
[72] GS, VII, 152; EI, VII, 176.

EL SABER HISTÓRICO:

6.° He aquí un esquema, introductorio, de cómo organiza Dilthey la estructura de dicho saber [73]:

A. *Consideraciones generales*:

1.ª: Célula germinal del mundo histórico: vivencia;
2.ª: Etapas de la comprensión histórica;
3.ª: El nexo efectivo concreto;
4.ª: Fuerzas positivas y negativas;
5.ª: Diversas clases de nexos efectivos en la hisoria.

B. *Las categorías de la vida*:

1.°: Las que surgen de la experiencia propia: vivencia:
a) temporalidad,
b) conexión,
c) sentido.
2.°: Las que surgen de la captación externa: comprensión;

A) (No son propiamente "categoría"):

a) transferir,
b) reproducir,
c) revivir.

B) Categorías de la vida;

a) significado,
b) valor,
c) ser y desarrollo,
d) (biografía).

C. *El paso a los sujetos que no tienen alma*:

Comienza la incertidumbre;
Aplica el esquema de la experiencia propia;

[73] Este esquema lo expusimos detalladamente en los Cap. XIV, XV, XVI.

Pasos: Crítica,
categoría de significado,
el todo y las partes,
autobiografía, biografía, etc.

D. *Concepto general del saber histórico*:

1.º: por aproximación,
2.º: funcionalidad del concepto de historia,
3.º: ningún sentido en la historia, (transcendente),
4.º: relatividad,
5.º: inmanencia.

Dilthey se mueve en terreno seguro mientras los sujetos históricos de los que trata sean tales que tengan alma, gracias a la vivencia y comprensión. El arranque fundacional de Dilthey es vitalista; no vamos a insistir más en ello. El paso de la vivencia como experiencia propia a la captación de los demás puede darse segura y válidamente en función de la *capacidad de revivir*, por la cual el individuo puede revivir posibilidades que le están negadas como vida propia [74].

El decurso histórico. Las categorías:

Dilthey se va sumergiendo camino del hecho mismo del decurso histórico. Es significativo notar que a la hora de estructurar el mundo histórico no echa mano para nada de las famosas Weltanschauungen; creemos que esto no se ha subrayado suficientemente. No queremos decir que las haya abandonado; pero sí que nos parece notar una última desconfianza respecto de ellas. En cambio, su mirada amante de la vida encuentra *las categorías de la vida* que lo acercan al hecho mismo de la vida. Se trata de categorías *reales*, que se aplican únicamente a las C. del E. [75].

El examen de la vivencia le proporciona tres categorías fundamentales: *temporalidad, conexión* y *sentido* [76].

Dilthey no ve a la vida sino transida de temporalidad; no percibe en ella la más mínima apelación a un soporte supratemporal, cegado como

---

[74] GS, VII, 124-5; EI, VII, 146-7.
[75] GS, VII, 197; EI, VII, 221.
[76] GS, VII, 192-3; EI, VII, 217-8.

quedó, desde su juventud, a toda transcendencia. Al temporalizar totalmente la vida se ha hundido en una inmanencia aprisionante.

En cambio la *conexión* le da esperanzas de asegurar un resultado satisfactorio al problema de la validez y universalidad del saber, gracias a que dicha conexión es el cordón umbilical que todo lo une con la madre vida; pero como la vida sólo la conocemos en cuanto histórica, de ahí que ese problema y el problema del saber histórico sean un único problema.

La categoría de *sentido* que Dilthey aprehende por medio de la autobiografía, es la señal—que aparece aun en la experiencia propia—, de la gran categoría que domina toda manifestación de vida: *el significado.* Si la vivencia es el hecho original de la experiencia propia, y la comprensión es el puente para la captación de los demás, es gracias a que una y otra encuentran que *todo* se nos da en *conexión.* Pero dicha conexión no es meramente causal sino *significativa.* Esta categoría de significado está en la misma línea de importancia que la: vivencia-comprensión-conexión [77].

El SIGNIFICADO se funda en el tiempo (Cap. XV) pero no se realiza del todo nunca en el tiempo [78], sino cuando el tiempo acaba. *El significado* no es algo que se añada desde afuera al decurso histórico de la vida:

> La vida misma *no significa* otra cosa fuera de ella. No hay en ella ningún apartado al que se debería que ella significara algo fuera de sí misma [79].

Y aunque *el significado* es el acercamiento más grande que poseemos a la vida misma, *pero no es la vida;* el significado *alude* a la vida: y esa alusión en su valor y su limitación, ya que lo que a nosotros nos interesa es la vida misma [80]. De ahí que con ser tan fundamental la categoría de significado tengamos que acudir a otras categorías para aproximarnos más a la vida misma [81]; así, la categoría de *valor,* por la que caemos en la cuenta de que los valores se nos dan primariamente no como objetos, sino como realidades de nuestra vida [82].

Una ayuda decisiva presta a la categoría de significado para la com-

---

[77] Una exposición detallada en el Cap. XIV, 475-80; cf.: GS, VII, 131; EI, VII, 153-4.
[78] GS, VII, 233; EI, VII, 257-8.
[79] GS, VII, 234; EI, VII, 259. El subrayado es nuestro.
[80] GS, VII, 235; EI, VII, 260.
[81] GS, VII, 235-9; EI, VII, 260-4.
[82] GS, VII, 241-2; EI, VII, 266-7.

prensión del curso de la vida, la categoría de *desarrollo*. Esta categoría hace también alusión a la temporalidad, sentido, conexión y ser [83]. Dilthey la contrapone a una ficticia categoría de *progreso;* y la sumerge en una inmanencia absoluta [84].

El paso a los sujetos sin alma:

Cuando Dilthey se enfrenta con los sujetos históricos que no tienen un alma individual es cuando nota que el terreno cede bajo sus pies [85], pues el sujeto mismo "en el cual y para el cual se da el significado de la vida se hace cuestionable" [86]. Aplica a la comprensión del curso de la vida en los sujetos que no tienen alma individual, p. e.: nación, época, etcétera, el mismo esquema que encontró en la experiencia propia: conexión, significado, valores, (el desarrollo es aquí una categoría más cuestionable) [87], pero siente que la inmediatez de la vida es menor; algo así como si alguna fuerza extraña a la vida se introdujese para complicar las cosas. *Y es que en el fondo está el problema de cómo la vida concebida como ser en sí intramundano puede dar cuenta de la marcha de la historia, aun suponiendo que la historia es sólo el curso de la vida.*

Cómo es posible el saber histórico:

Brevemente podríamos resumir así la respuesta: *sabemos de la historia por aproximación, pero partiendo de bases seguras y no hipotéticas.*

El preguntarse por la posibilidad del saber histórico, piensa Dilthey, supone ya un concepto de la historia; pero "ya vimos que este concepto depende del de la vida" [88]. La vida histórica es una parte de la vida general, y la vida general es lo que *se da* en la vivencia y en la comprensión; y mediante esto la vida se extiende con todo el espíritu objetivo; pues lo que de alguna manera no se puede vivir o revivir es como si no existiese. La vida es el hecho fundamental "conocido por dentro, aquello más allá de lo cual no se puede ir", y por eso "la vida no puede ser llevada ante el tribunal de la razón" [89].

---

[83] GS, VII, 244; EI, VII, 269.
[84] GS, VII, 244-5; EI, VII, 269-70; GS, VII, 345-7; EI, VII, 413-5.
[85] GS, VII, 252; EI, VII, 277.
[86] *Ibíd.*
[87] *Ibíd.*
[88] GS, VII, 261; EI, VII, 286.
[89] *Ibíd.*

Pues bien, esa vida es histórica "en cuanto es captada en su marcha en el tiempo en el nexo efectivo que así surge" cuya captación es posible gracias a la reproducción o revivencia "que no reproduce lo singular sino la conexión, sus etapas" [90]. Y eso es la historia.

El saber histórico es *una aproximación*. Pero no se entiende la aproximación como un saber que nunca capta la realidad, aunque siempre se acerque a ella: las etapas de la historiografía, p. e., nos enseñan que lo conseguido por cada una de ellas se mantiene como adquisición en la etapa que le sigue. Pero lo conseguido por cada etapa no es una mera aproximación sin real adquisición, si bien no es la adquisición de la total realidad, imposible tratándose de la historia, que es curso. No nos debe, pues, engañar la palabra *aproximación* para deducir un fácil agnoticismo.

Es, pues, la vida en su curso, es decir, en su historia, la que nos ofrece, prácticamente, vitalmente, la solución. ¿Que esto es un círculo vicioso? Sea; pero las cosas son así, dice Dilthey, ya que la vida en su curso nada nos dice de algo transcendente a ella como fin o como meta. La vida es la última realidad que no apela a ninguna otra detrás de sí. Luego en la vida misma tiene que estar la solución; es decir, en su curso, en su historia, que no es otra cosa que la justificación que la vida hace de sí misma.

Reduciéndolo más a principios generales, el saber histórico que propone Dilthey lo podríamos reconstruir así:

1.º: El individuo se halla sumergido, entreverado, en un mundo histórico, y ésta es la razón por la cual puede comprenderlo: lo vive, lo revive:

> Somos, en primer lugar, seres históricos antes de ser contempladores de la historia y sólo porque somos lo primero podemos ser lo segundo [91].

2.º: No se puede permanecer "en la atmósfera de la crítica de la razón kantiana" si queremos dar razón de los objetos históricos [92].

3.º: El concepto *histórico* es un concepto *funcional*, de energía; en cierto modo fichteano. No hay que entregarse exclusivamente a la intuición y renunciar a los conceptos, "pero de todos modos es menester transformar los conceptos históricos y psicológicos".

4.º: "Buscamos almas": es lo último a donde hemos llegado después de un largo desarrollo de la historiografía. Pero en los sujetos suprain-

---

[90] *Ibid.*
[91] GS, VII, 278; EI, VII, 304.
[92] *Ibid.*

dividuales: comunidad, nación, época, "¿por dónde encontrar almas allí donde no hay alma individual?".

5.º: Poner un progreso o sentido en la historia universal "sobrepasa toda experiencia, y se llega a una metafísica vacía de la historia":

> La creación de este método transcedental significa la muerte de la Historia, pues excluye el adentrarse con las realidades dadas mediante conceptos históricos fecundos [93].

El progreso o sentido que se da en la historia ayuda a "comprender el curso histórico pero (no ofrece) afirmación alguna acerca de una fuerza que se podría distinguir del modo mismo de efectividad y que asignaría su significado a cada parte singular del curso histórico como una esencia inherente a este curso" [94].

6.º: Relatividad de los valores de la historia. No existe un patrón ni podemos aplicar los mismos conceptos de valores a las diversas épocas.

7.º: ¿La última palabra del historiador—del filósofo historiador—es la inmanencia? Creemos que sí, que esto es lo que en definitiva propone Dilthey:

> En pocas palabras esto quiere decir el reconocimiento completo de la inmanencia hasta de aquellos valores y normas que se presentan como absolutos en la conciencia histórica [95],

CONCLUSIONES FINALES:

Primera: La historia, según Dilthey, no es algo externo a la vida, sino su realidad, ya que rechaza toda transcendencia. De ahí su acierto al considerar a la historia como esencial a la verdad, y su error al relativizarla o inmanenciarla. Confundió relatividad con contingencia.

Segunda: La verdad no está, para él, en la captación intelectual del ser, ya que el ser mismo, que es histórico, se escapa de las mallas más finas del entendimiento que es, para Dilthey, en definitiva, representativo; y por lo tanto, segundón.

---

[93] GS, VII, 285; EI, VII, 311-12.

[94] GS, VII, 287; EI, VII, 314. Escribe HODGES, H. A.: "Dilthey refuses on principle to recognize a superhuman purpose, wether placed in a transcendent God or in an immanent world-spirit or Absolute. There are no the purpose in history but human purposes, the purposes of actual historical agents. And there is no all-inclusive purpose which could constitute the meaning of life": *W. Dilthey, an introduction* (London, 1944), 54; hay 2.ª ed. (London, 1949).

[95] GS, VII, 290; EI, VII, 317-8.

Tercera: No tuvo una idea clara de los conceptos universales, reduciendo toda captación intelectual a mera generalización.

Cuarta: Relativizó inmanentísticamente toda la verdad, al cerrarse a toda transcendencia, con lo que se cerró, aun dentro de su inmanencia, el acceso a la vida, quedándose siempre en *alusiones*.

Quinta: Tuvo el mérito de plantear la vida como problema, y de abrir el camino para utilizar más a fondo soluciones que la vida, en su curso, o sea en su historia, a ido dando de sí misma.

Sexta: Después de Dilthey nadie podrá—sea que lo afirme o que lo niegue o que crea ignorarlo—hacer filosofía a espaldas de la *conciencia histórica*. Si Dilthey empapó—más exactamente habría que decir que *ahogó*— dicha conciencia histórica en un chato vitalismo, por inmanente, no están libres de participación en este fallo los excesos intelectualistas contra los que se reveló—y con razón—de la filosofía transcendental.

Séptima: Dilthey ha suprimido la captación intelectual del primer lugar y ha puesto en vez suya la experiencia total o experiencia de la vida. Ha sustituído el ser por la vida. No se trataría solamente del hecho de que en las experiencias concretas nuestras Dilthey sólo encuentra vida y conexión de vida, tanto en la vivencia como en la comprensión o en el "espíritu objetivo"; la substitución sería más profunda: la vida es la fuente de todo y, por eso, como decía Dilthey, es absurdo traer la vida ante el tribunal de la razón para que se justifique. Es la vida la que justifica por sí misma todo, y lo justifica porque pone en todo algo común y algo extraño. ¿Y no estará aquí Dilthey rondando el concepto de analogía?

Octava: Una pregunta fundamental que se le puede—y debe—hacer a Dilthey es ésta: ¿cómo la vida, concebida como lo último inapelable, puede dar cuenta—cuenta filosófica, es decir, de verdad—, de la marcha de la historia aun suponiendo que la historia fuese sólo el curso de esa vida. Ya que afirmar la absoluta fontanalidad de la vida puede pasar si se trata de una primera aproximación al problema. Pero el filósofo tiene que dar el paso siguiente—que es el propio suyo—, y tratar de explicar en qué consiste dicha fontanalidad universal de la vida.

Otra pregunta es ésta: Puesto que el mundo de la naturaleza no forma parte del decurso histórico de la vida, es decir, no forma parte del "espíritu objetivo", ¿qué explicación da Dilthey de la realidad de ese mundo de la naturaleza? Creemos que Dilthey respondería que dicho mundo se nos manifiesta, en su existencia, volitivamente, en cuanto ser independiente de nosotros; y en un conocimiento más detallado de dicho mundo natural, estaría plenamente de acuerdo con las formas a priori de

Kant. Pero es que la pregunta creemos que es más seria y que exige otra clase de respuesta, ya que lo que se pretende preguntar a Dilthey—y no por pura retórica—, es qué relación hay entre la existencia de ese mundo de la naturaleza y la vida. ¿Lo ha hecho la vida como *ha hecho*—no hay que retirar esa palabra—el mundo de las ciencias del espíritu? ¿O no lo ha hecho? En cualquiera de las dos hipótesis, ¿dónde encuentra Dilthey la razón última de la naturaleza? ¿Tiene o no tiene su origen también en la vida? No sabemos qué respuesta habría dado Dilthey.

Novena: No creemos, con todo, que se pueda apreciar todavía con exactitud la obra de Dilthey, precisamente porque sólo al fin del camino que él abrió estaremos seguros de lo que trajo de verdadero o de efímero o falso. Y no podemos estarlo completamente, ahora, que lo estamos viviendo, porque no introdujo un concepto, sino una actitud en la filosofía; y la actitud se resiste, hasta que se desarrolle, a un análisis definitivo.

Décima: Creemos que la aportación definitiva de Dilthey está en aquellas palabras suyas, que, pensamos, quedarán incorporadas definitivamente a las adquisiciones del lento filosofar del hombre:

SOMOS EN PRIMER LUGAR SERES HISTÓRICOS ANTES DE SER CONTEMPLADORES DE LA HISTORIA Y SÓLO PORQUE SOMOS LO PRIMERO PODEMOS SER LO SEGUNDO [96].

FRANCO DÍAZ DE CERIO, S. I.

[96] GS, VII, 278; EI, VII, 304.

INTEGRACION FILOSOFICA DEL HUMANISMO CIENTIFICO *

FILOSOFIA Y CIENCIA

1

Integrar el humanismo científico en la filosofía no es, ni puede ser, que la filosofía absorba a la ciencia. Y eso aun cuando absorber no signifique suprimir. Pensar en esa supresión como en algo que podría suceder y ser llevado a cabo por la filosofía es pensar que la mecánica vaya a hacernos el milagro de subir ella los peñascos del valle a la cima de donde un día cayeron. Pensar en esa supresión como en algo, que al menos debía suceder y merecía que sucediese, es pura y simplemente falso. Es un error. La filosofía no suprimirá la ciencia ni el humanismo científico. Pero es que tampoco tiene razón para pretenderlo legítimamente.

Si absorber suprimiendo, no; absorber homogeneizando, tampoco. Reducir la ciencia a un capítulo de la filosofía, o el humanismo científico al humanismo filosófico, no puede ser. Y no debe ser. Ciencia y Filosofía tienen color distinto, y también entraña diferente, para poder pensarlas una como prolongación de la otra o una como incluída de cualquier manera en la otra. Esto hoy ya casi no merece discutirse. Son ya muy pocos los que no den por descontado—como evidente—que ciencia y filosofía tienen estatuto epistemológico propio, cada una el suyo. Son dos dimensiones del saber, tan irreducibles una a la otra como las dimensiones del espacio entre sí. Una dimensión no puede absorber a otra ni suprimiéndola, ni homogeneizándola. Serán arbitrarios los nombres, por ejemplo, de las tres dimensiones del espacio, se podrán intercambiar, pero no se las podrá fundir en una o en dos superando su oposición mutua.

Menos claro a primera vista sería si integrar filosóficamente el hu-

---

* Ponencia leída en la Sección I del *Congreso Nacional Ignaciano* de Barcelona el 14-XII-1956.

manismo científico ha de significar que la filosofía se subordine así el humanismo científico. Integración equivaldría a subordinación. Los antiguos definieron ya entre determinadas ciencias un tipo de relación, que llamaron "subalternación". Había una ciencia que era la "subalternante" y otra u otras que eran las "subalternadas". La subalternada carecía de principios propios de demostración, debiendo por eso asumirlos—todos o la mayor parte—de la ciencia subalternante. Además, la subalternada tenía por objeto peculiar de estudio un aspecto accidental o adjetivo del objeto estudiado directamente por la ciencia subalternante, y ligado al mismo con una relación lógica definida. Ejemplo clásico de todo esto era la medicina, ciencia subalternada de la filosofía natural, que se constituía en ciencia subalternante. Y también la música, ciencia subalternada de las matemáticas, que eran la ciencia subalternante.

Pues bien, es preciso decir que esta clase de subordinación, así llamada "subalternación", no es ciertamente la que la filosofía está llamada a exigir de las ciencias modernas. Sin entrar en otros detalles, ni en más análisis de prueba, baste advertir que las ciencias poseen indudablemente sus principios propios de demostración, es decir, tienen su vía propia de acceso a la realidad material, independiente y no asumida de la filosofía, como es la observabilidad experimental "*in pondere et mensura*". Aparte que el aspecto tocado así por las ciencias en la realidad sensible no es adjetivo ni accidental a esa misma realidad sensible, como es, por ejemplo, la salud respecto del organismo. Los fenómenos y procesos, la legalidad y las estructuras, que la ciencia descubre en la realidad sensible son propiedades esenciales de esa realidad.

Se podrían tener en cuenta otros tipos de subordinación. Pero, en general, es forzoso concluir que la integración filosófica del humanismo científico no ha de ser una subordinación, al menos una subordinación intrínseca e inmanente. Habrá coordinación. Habrá—si se quiere—una subordinación por de fuera y externa, que signifique jerarquía de orden, jerarquía de dignidad y jerarquía de universalidad. Cierto que las ciencias habrán de respetar y tener en cuenta los principios y conclusiones de la filosofía, es decir, todas las adquisiciones válidas y legítimas de la filosofía. Pero también es igualmente cierto que la filosofía, a su vez, debe respetar y tener en cuenta todas las adquisiciones válidas y legítimas de las ciencias, *adquisiciones independientes de la filosofía y que ellas obtienen por sus propios métodos*. Esto parece bastante claro y todos deberían reconocerlo. No obstante, puede resultar oportuno ver cómo lo subraya enérgicamente el propio Pío XII:

Dice así, en el discurso a la Academia Pontificia de Ciencias del

pasado año (1955): "Pero es necesario subrayar otro punto: si la ciencia tiene el deber de buscar su coherencia con la sana filosofía e inspirarse en ella, jamás ésta debe pretender determinar las verdades, que pertenecen únicamente a la experiencia y al método científico. En efecto, sólo la experiencia, entendida en el sentido más amplio, puede indicar cuáles son, en la infinita variedad de magnitudes y leyes materiales posibles, las que el Creador ha querido realizar de hecho" [1].

Hay, por tanto, que descartar como integración filosófica del humanismo científico todo lo que implique *subordinación interna*, o sea imposición por parte de la filosofía a la ciencia de su estatuto interno. No. Son dos saberes coherentes, pero autónomos, cada cual con su estatuto interno propio, que surge de la naturaleza específica de su peculiar objeto de investigación. Se trata de dos dimensiones del saber humano, coordinables cuanto se quiera, pero refractariamente insubordinables, como las dimensiones del espacio.

Por consiguiente, el problema de integrar filosóficamente toda esa compleja situación, que venimos designando con el término de humanismo científico, parece haya de reducirse a lo siguiente en sus líneas más fundamentales. Se hace preciso.

Primero, reconocer filosóficamente la existencia de un saber científico con estatuto propio. Reconocimiento filosófico, que, por lo mismo, no puede ser ni un gesto de tolerancia, ni una declaración de neutralidad o de no beligerancia, ni un reconocimiento *de facto*, ni un acto de fe, ni tampoco una tregua forzada. Ha de ser un reconocimiento *de iure*, un reconocimiento objetivo, que brote espontáneamente del ser de la filosofía y del ser de la ciencia, de su mutua presencia y de su mutuo estar ahí como dos datos, como dos esencias, como dos naturalezas, como dos valores positivos. En suma, un reconocimiento positivo y no meramente negativo.

Segundo, fijar la estructura filosófica y el perfil especulativo, racional, de ese estatuto científico, es decir, el estatuto epistemológico propio de la ciencia. Habrá que justificar previamente que tal elaboración es tarea no científica, sino metacientífica, y corresponde a la filosofía. Cierto que corresponde a la ciencia hacerse a sí misma y elaborarse a sí misma conscientemente. Pero no le pertenece esa otra reflexión superior y completa, que tiene por objeto la ciencia misma más bien que la realidad sensible. Como corresponde al arte crear la obra artística y crearla cons-

---

[1] AAS 47 (1955) 401.

cientemente, mientras pertenece a la estética revelar y fijar los cánones y los valores artísticos.

Tercero, establecer las relaciones mutuas entre estos dos saberes autónomos, como se determinan las relaciones entre dos personas o dos sociedades autónomas.

Estos son los tres puntos que nos gustaría desarrollar ahora, aunque siempre dentro de la brevedad pregnante, peculiar de una ponencia. Pero antes ha de ser todavía oportuno hurgar un poco, sinceramente, en las dificultades que se oponen a esa integración filosófica del humanismo científico. Naturalmente, nos hemos de referir exclusivamente a las dificultades específicas.

2

Dificultades de la integración filosófica del humanismo científico

Diríamos que presentan sus resistencias a la integración pretendida el filósofo y el científico, la filosofía y la ciencia. Cada uno y cada una las suyas. Las dificultades, que afluyen de estos cuatro puntos cardinales, se condensan prácticamente en la mutua dificultad de entenderse. El lenguaje de una y otra parte es distinto. Y cuando es igual tiene significación distinta. Pero como de esta dificultad se trata expresamente en la Comunicación del doctor Gálvez, preferimos por nuestra parte analizar separadamente las que se originan en cada uno de esos cuatro ángulos.

El filósofo puede ser tal vez un ente inefable, pero al fin es de carne y hueso, limitado en sus posibilidades y en su misma universalidad, porque se trata de *su* universalidad. Por eso es posible que desconozca la ciencia. Esto nada tiene de particular ni de extraño, pero no deja ya de comenzar a ser peligroso para una integración filosófica del humanismo científico. Sin embargo, este peligro es el menor, incipiente nada más —como decía—y casi despreciable.

El peligro más serio está en que el filósofo conozca la ciencia, pero no la comprenda. Como un inglés que visita España sin comprenderla, o un español que viaja por Inglaterra sin comprenderla. Por muy comprensiva que sea la filosofía, el filósofo lo es siempre un poco menos, bastante menos. Los hábitos del pensar filosófico y de la problemática filosófica pueden polarizar excesivamente la mentalidad del filósofo hasta producir en ella una especie de agarrotamiento, o de autoinfección, o de autosaturación, o como se quiera llamar. Nótese muy bien. No se trata de esa polarización, que puede producirse, verbigracia, en el en-

tomólogo respecto del químico, o en el geneticista respecto del paleontólogo, o en el criminalista respecto del civilista, etcétera. No. No es, pues, que el filósofo no sea científico y se imposibilite por hábito para serlo. Eso puede suceder, pero es accidental. Es que por esa polarización puede llegar a imposibilitarse para ser filósofo en plenitud, autolimitando sus posibilidades propias y específicas. Eso es lo interesante y por eso hablaba de autosaturación.

Aludo más concretamente a lo siguiente. La especulación filosófica, por su peculiar carácter universal, no tiene que ser científica, pero sí tiene que ocuparse también de la ciencia y de los objetos presentados por la ciencia, asumiéndolos en su propia reflexión como un dato. Pues bien, la polarización excesiva, la autosaturación por polarización, puede restar al filósofo—no a la filosofía—la capacidad de asumir ese dato con adecuada y aun suficiente comprensión. Y entonces, el filósofo queda mermado, limitado, en su propia función filosófica.

Esta es la dificultad. Y por cierto dificultad específica. Porque es verdad que esa autosaturación, que se traduce por incomprensión o por un déficit de abertura, puede producirse en principio respecto de cualquier objeto que haya de presentarse a la reflexión filosófica. Pero este peligro es particularmente acusado cuando se trata de objetos presentados por *otro saber*, y se hace específicamente más agudo cuando ese otro saber es el saber que hoy llamamos científico.

La razón hay que buscarla en el hecho de que no se da tal vez un saber humano menos afín con el saber filosófico que el saber científico. Sus características respectivas son las más contrapuestas, sin que esto quiera decir, naturalmente, que sean dos saberes incompatibles e inintegrables. Pero es indudable que el humanismo del filósofo y el humanismo del científico son dos humanismos muy *sui generis* los dos, a los que no es tarea fácil buscarles su línea exacta de integración armónica.

Pío XII ha insistido en los dos aspectos.

El primero lo describe así, hablando de la relación entre la filosofía y las ciencias físicas a los miembros del IV Congreso Internacional Tomístico (1955): "Vosotros comprendéis cuán ventajoso y necesario es para un filósofo profundizar sus propios conocimientos sobre los progresos científicos. Sólo si se tiene una clara conciencia de los resultados experimentales, de las proposiciones matemáticas y de las construcciones teóricas, es posible aportar una contribución válida a su interpretación en nombre de la *philosophia perennis*" [2].

[2] *Ibíd.*, pág. 691.

El segundo aspecto lo subraya ante los miembros de la Academia Pontificia de Ciencias (1955), mientras señala las causas del divorcio entre la filosofía y las ciencias: "Por otra parte, dice, los filósofos ya no han seguido los progresos de la ciencia, y se han estancado en posiciones formales que hubieran podido abandonar" [3]. "Podido abandonar", dice paternalmente, queriendo significar sin duda "debido abandonar".

El científico por su parte presenta la siguiente resistencia al integramiento filosófico de la ciencia. Y es dificultad que conviene tenerla en cuenta. Porque la integración filosófica de las ciencias no se puede realizar de hecho al margen de los científicos, es decir sin una integración que comprenda también al científico.

Ahora bien, el científico ha sido por una parte demasiado—digamos—ingenuo respecto a la filosofía. Comenzó por no tener conciencia de que su saber se distinguía del filosófico. Así le sucedió no sólo cuando fué griego y medieval, sino también después modernamente cuando ya practicaba auténticamente la ciencia. Galileo, Descartes, Newton, etc., se creían todavía filósofos. La conciencia de esta distinción se le ha ido formando y aclarando a lo largo de tres siglos—desde el XVII *al* XIX—, pero muy penosamente y a través de auténticos vaivenes, es decir, de progresos y retrocesos [4].

El resultado era convertirse en presa fácil de cualquier filosofía y presentar como ciencia lo que en realidad era filosofía con un hibridismo inconsciente, que a nuestra sensibilidad de hoy se le hace casi repugnante. Así sucede, p. e., con el mecanicismo, con el positivismo clásico, con el idealismo científico, con el cientismo actual del materialismo dialéctico, etc. En última instancia eso era, y es, ingenuidad filosófica de quien parece ha gastado todas sus exigencias de rigor y de crítica en otro campo ajeno al campo filosófico.

Como era de prever, a esa fase de ingenuidad frente a la filosofía ha sucedido en el científico una fase de profundo recelo y como de radical desconfianza. Una vez que ha descubierto la personalidad propia y —por añadidura—triunfante de su saber, se ha hecho celoso de ella y receloso de cualquier otra, en particular de la del saber filosófico que la había tenido como secuestrada. Tiende a desasirse de la filosofía, a ignorarla, e incluso a negarla erigiendo el saber suyo en el único saber digno de tal nombre.

---

[3] *Ibid.*, pág. 399.

[4] Una síntesis bien lograda y sucinta de este desarrollo puede vese en FR. RUSSO, *Histoire de la Pensée scientifique* (París, 1951).

En el fondo esto también es ingenuidad filosófica, que rebrota de otra manera. Porque al fin esa actitud no es puramente científica. Es metacientífica y filosófica. La ingenuidad está en no saber ni comprender eficazmente que a la filosofía no se la puede eliminar, si no es con otra filosofía. Es decir, que se puede sustituir una filosofía por otra, pero no se la puede eliminar pura y simplemente del saber humano. Querer huir de ella es tan en vano y tan ingenuo como querer huir de su propia sombra estando al sol. Por más que haga, el científico se encontrará siempre la filosofía en la retorta. Desde luego en la retorta de su espíritu, que es donde se vierten y se funden inevitablemente todos los saberes humanos.

Con la filosofía, pues, no cabe más actitud razonable que ésta: Reconocer su existencia y su legitimidad como saber humano; buscar la verdadera filosofía dentro de las limitaciones humanas; establecer con ella las relaciones más exactas y justas que sea posible. Es decir, hace falta integrarse con la filosofía. El científico necesita también de una auténtica integración filosófica del humanismo científico. La necesita tanto como el que más, y no debería poner ningún obstáculo ilegítimo. Es más, habría de contribuir positivamente a esta tarea con su reflexión. Reflexión que naturalmente ha de ir cargándose de madurez y de responsabilidad una vez que haya logrado superar toda ingenuidad filosófica y purgarse de todo recelo, también ingenuo, frente a la filosofía.

La misma unidad armónica del hombre, portador consciente e íntimo de todo saber, está exigiendo que en la conciencia del científico su saber de ciencia se integre armónicamente con el saber filosófico. Tiene que hacer en su espíritu un lugar para la filosofía, el lugar adecuado y exacto que le corresponde. O al menos tiene él que dejar se lo hagan. Porque todos los saberes del hombre, por muy distintos y contrapuestos que sean, se unen y comunican a través del hombre mismo, y se armonizan y conjugan en la unidad superior de su dinamismo espiritual, abierto por mil vías e impulsos a la verdad total [5].

Junto a estas dificultades de integración—diríamos subjetivas—, que se tercian por parte del filósofo y del científico, están las dificultades —diríamos objetivas—, que ofrecen la filosofía y la ciencia. No son le-

---

[5] Pío XII ha insistido también en este aspecto. Véase, p. e., AAS 46 (1954) 583s.; 47 (1955) 397s.

— Puede verse también M. García Doncel, *Filosofía y Ciencias, Filósofos y Científicis*. Espíritu 5 (1956) 206-211; y nuestro trabajo, *Pío XII y la filosofía perenne ante las ciencias*. Salmanticensis 3 (1956) 321-349.

ves. Las hemos de palpar después, cuando tratemos de esbozar la integración. Pero adelantemos alguna insinuación. Que será oportuno, tal vez.

Se puede decir que la dificultad objetiva radical para integrar filosofía y ciencia surge en dos niveles distintos. Uno es aquel en que filosofía y ciencia se dirigen a objetos diferentes, tales, p. e., como Dios y el mundo. Otro es cuando ambas atacan el mismo objeto, es decir cuando la filosofía pretende ocuparse de la misma realidad mundana y sensible que las ciencias. En términos técnicos de escuela se dice que en este segundo caso hay coincidencia de objeto material o que ambas disciplinas tienen el mismo objeto material.

Pues bien, en el primer nivel la dificultad objetiva de integración apenas existe. Nadie se sorprenderá, si advierte que digo la dificultad *objetiva*. En ese nivel la dificultad es toda con el científico, no con la ciencia. Efectivamente, se puede negar o desdeñar o poner entre paréntesis todo objeto, que no sea accesible a la ciencia, es decir, a sus métodos e instrumentos de trabajo. Pero esto no lo hace la ciencia. Lo hace el científico. O más exactamente, lo hace el científico materialista, el científico positivista, el científico agnosticista, el científico idealista, el científico husserliano, etc. En una palabra lo hace el científico, no en nombre de la ciencia sino de una filosofía, quiéralo o no, sea o no consciente, confiéselo o no lo confiese.

Esa dificultad es, por consiguiente, metacientífica, o simplemente voluntarista de quien *decide* caprichosamente—no digo metodológicamente—no reconocer más realidad que la asequible a sus propios métodos de investigación. En todo caso es de las dificultades de integración, que hemos llamado subjetivas.

La dificultad objetiva surge en el segundo nivel, y es ahí donde conviene acotarla exactamente. Aquí ya es otra cosa. Es fácil decir que, aun cuando en ese nivel filosofía y ciencia tengan el mismo objeto material, su objeto formal es diverso. La diversidad de objeto formal, o sea de aspecto que cada una estudia en el mismo objeto material que es la realidad mundana, las diferencia y las hace integrables armónicamente. Pero eso no es hasta ahora más que una solución verbal y de términos. Hace falta definir en particular qué objetos formales distintos son esos. Sencillamente, hace falta ponerle el cascabel al gato. ¡Hic labor, hoc opus!

Ciñendo más la dificultad es preciso advertir lo siguiente. La fisiología humana, p. e., y la anatomía humana tienen el mismo objeto material, es decir, el organismo humano. Pero su objeto formal es distinto. Y

se comprende sin pena esa distinción. Porque, al fin, funcionamiento y estructura del organismo son dos realidades distintas, por más que se den superpuestas en un mismo sustrato material. Es decir que, en todo rigor, funcionamiento y estructura son inmediatamente dos objetos distintos no sólo formales, sino también materiales. Si se distinguen como formales, es porque se distinguen también como materiales [6]. Fisiología y anatomía humanas tienen a las inmediatas objeto material diferente. Tan es así que a medida que la investigación moderna va ligando y unificando más la estructura y el funcionamiento de los organismos, va también desapareciendo la distinción entre fisiología y anatomía.

Este ejemplo nos ilustra dos cosas:

Primera, que de dos saberes o disciplinas distintas se espera en general y se exige de hecho que nos den y nos estudien realidades distintas, que una descubra y trate realidades nuevas no descubiertas ni tratadas por la otra, *no obstante* contentarse verbalmente con la distinción de sus objetos formales. Lo contrario defrauda esa expectación tácita, y es que ni llega a comprenderse.

Segunda, que la dificultad y el choque objetivo ha de surgir con toda su crudeza específica, cuando se pretenda definir dos objetos formales distintos, y por tanto, dos saberes distintos sobre una misma e idéntica realidad, cuando uno de los dos saberes no ha de revelar realidad nueva ninguna, cuando no se trate de dos realidades, muy unidas —si se quiere—y muy solidarias pero al fin distintas, sino de dos dimensiones de una única e idéntica realidad. Como se ve, aquí es donde empieza verdaderamente el segundo nivel, y aquí es donde empieza a surgir la verdadera dificultad.

Esto supuesto, nos preguntamos ingenuamente, dónde hay que situar la distinción formal de ciencia y filosofía, cuando ambas coinciden en el estudio de la realidad mundanal. ¿Sus objetos inmediatos y específicos de estudio son en rigor dos realidades o dos tipos de realidades mundanales, o son sólo dos dimensiones de la misma realidad? Concretamente se puede preguntar. La ciencia nos trae estrellas nuevas, nos trae fósiles, nos trae virus, nos trae átomos, nos trae electrones y fotones de nuevas

---

[6] Después de todo, el sentido original del término "objeto formal" es ése. Alude a las formas, sustanciales o no, que componen el cuerpo unidas a un sujeto llamado materia. Esas formas serían realmente distintas entre sí, es decir, realidades distintas. Así, p. e., cuando se dice que vista y oído tienen objeto material idéntico y objeto formal diverso, se significa y se presupone lo siguiente: Que en los cuerpos se dan unas formas físicas, como, p. e., las de los colores, percibidas por la vista, y otras formas físicas, p. e., la de los sonidos, percibidas por el oído. Unas y otras formas se presupone ser realidades distintas.

energías, etc., ¿también la filosofía en su estudio del mundo nos ha de descubrir realidades así nuevas, que enriquezcan en extensión o en contenido analítico nuestro conocimiento de la realidad mundanal?

Alguien responderá, tal vez, que lo primero. Que filosofía y ciencia se ocupan de realidades distintas dentro del mundo. Que, p. e., si la ciencia nos descubre en él átomos, la filosofía por su parte nos descubre en él materia prima y formas sustanciales, etc.

La respuesta nos parece inaceptable, tanto en su alcance general como en su concreción particular.

Históricamente los átomos y las formas sustanciales nacieron en el mismo matraz, es decir, con el mismo signo epistemológico. La teoría atómica y la teoría hilemórfica respondieron a la misma problemática y se fundieron en crisoles del mismo tipo, es decir en especulaciones del mismo tipo epistemológico [7]. Naturalmente son muy distintas. Como son también muy distintas la teoría corpuscular de la luz, propuesta, v. g., por Newton, y la teoría ondulatoria de la luz, propuesta, v. g., por Huyghens, No obstante, la teoría de Newton y la de Huyghens tienen indudablemente el mismo signo epistemológico. Las dos son científicas.

Ahora bien, una cosa es lo que nace. Por eso, es difícil, peligroso y, al fin, inútil querer torcer sustancialmente el sentido nativo. Terminará por imponerse lo que las cosas son, que no es sino lo que nacieron. Si pues la materia prima y las formas sustanciales nacieron como los átomos y los átomos son descubrimiento científico, también la materia prima con sus formas sustanciales han de ser descubrimiento científico. La teoría hilemórfica ha de ser clasificada como ciencia al igual que la teoría atómica.

Naturalmente, esto no prejuzga ni decide que una sea igualmente verdadera que la otra, ni siquiera el que sea verdadera. Como decir que la teoría corpuscular de Newton es científica al igual que la ondulatoria de Huyghens no significa que sea igualmente verdadera. O, si se prefiere un ejemplo más actual, el que la novísima teoría de Bond y Goldi del universo estacionario sea científica lo mismo que la del universo en expansión no implica que sea científicamente verdadera. Se trata sólo del carácter epistemológico, no de su verdad o falsedad. También dos filosofías son cada una verdadera filosofía, aunque una sea filosofía verda-

[7] Cf. J. ECHARRI, *Autocrítica histórica del hyloformismo*. Pensamiento 8 (1952) 147-186. El estudio particular que allí se promete, sobre el carácter epistemológico del hylomorfismo lo tenemos ya prácticamente ultimado. En ese estudio nos basamos también, y principalmente, para las afirmaciones del texto.

dera y otra filosofía falsa. Molesta casi insistir en esto, que parece tan claro, pero uno experimenta a veces que es oportuno hacerlo.

Tampoco hace al caso el que la teoría atómica, que nació con y como la hilemórfica, haya modificado *su contenido* más o menos accidentalmente e incluso sustancialmente a lo largo de su historia. Todos esos cambios son perfectamente posibles quedando invariable el carácter epistemológico, v. g., filosófico o científico, de un saber y de una determinada teoría. Por lo demás, tampoco la teoría hilemórfica ha permanecido inmutada en su contenido, v. g., en lo relativo a la unicidad o pluralidad de formas, etc.

Al calificar así al hilemorfismo como teoría de tipo científico nos referimos naturalmente al hilemorfismo aristotélico y clásico, tal como se introduce en la *Physica* del Estagirita y se continúa en su *Metaphysica*. Ya de antiguo, pero más aún modernamente, viene apuntando un hileforfismo, que no sería ese de la *Physica* aristotélica y que tal vez no tendría epistemológicamente carácter científico. En realidad habría que clasificarlo posiblemente como de carácter ontológico en el sentido más estricto [8]. Personalmente nos parece ver en esa orientación una vena aprovechable, pero no es este el momento de insistir en estos aspectos. Ahora nos interesa consignar únicamente que no nos referimos a él, sea lo que sea de su carácter epistemológico en última instancia.

Cerrando este paréntesis, casi digresivo, volvamos a la pregunta ya formulada. A nuestro juicio filosofía y ciencia, en su estudio coincidente del mundo material, se ocuparían de una misma realidad, en el sentido riguroso ya expuesto, cada una según una dimensión peculiar.

Por consiguiente, es necesario reconocer y confesar sin ambages —aunque produzca escándalo y dificultad—que la filosofía no ha de descubrirnos en el mundo externo ni átomos o electrones, ni fósiles, ni realidad alguna de ese tipo. No aportará nada nuevo, que aumente la cantidad de objetos que integran el mundo. No está llamada a traernos ninguna noticia como las del que descubre un nuevo continente, o explora el primero el fondo del mar, o abre un cofre cerrado, y descubre plantas, animales, objetos nuevos. No, no. Su tarea será descubrir y profundizar una determinada dimensión de las realidades ya conocidas y descubiertas, v.g., por la misma ciencia.

Cuáles sean en particular estas dos dimensiones peculiares, estudiadas por la filosofía y por la ciencia en una misma realidad mundanal, lo

---

[8] Nos apoyamos para todo esto en el estudio detallado, todavía inédito, a que hemos aludido en la nota anterior.

hemos de ver más abajo cuando desarrollemos el programa propuesto al principio. Ahora mencionamos esto sólo en orden a fijar la dificultad objetiva, radical, que ha de presentar una integración filosófica del humanismo científico. Porque la dificultad está precisamente ahí, en dar consciente y reflejamente con esas dimensiones, en definirlas y exponerlas, en hacerlas comprensibles contra expectaciones fuertemente espontáneas y prejuicios hondamente arraigados.

Es verdad. Pero todavía no es eso solo. El rigor especulativo, y no un prurito de complicar, nos obliga a insinuar el último rasgo de esa dificultad, que venimos acosando, o mejor, perfilando. Se trata de que la dimensión filosófica de la realidad mundanal no es simple sino compleja. De la realidad mundanal se ocupan filosóficamente la metafísica y también la llamada filosofía natural. Dos dimensiones filosóficas, por tanto. Una general o trascendental, objeto de la metafísica; y otra particular y específica, objeto de la filosofía natural.

Ahora bien, no es tan difícil dar con la dimensión metafísica de la realidad mundanal. Lo desesperadamente difícil es dar con su dimensión filosófica particular y específica, o sea con la filosofía natural. Al tratar de acotarla exactamente está uno expuesto a "pasarse". Unos se pasan a la dimensión metafísica. Es muy frecuente y casi corriente. Otros, preocupados justamente por evitar ese desliz, se pasan en cambio a la dimensión científica, en particular a la dimensión científica *teórica*, que debe caer muy cerca, haciendo de la filosofía natural una física teórica. Y este extremo tampoco está bien.

Por otra parte la filosofía, que debe integrar más urgentemente al humanismo científico, o sea a la ciencia natural, no es la metafísica, sino la filosofía natural. Diríamos—casi como más arriba—que la dificultad de integrarse con la metafísica no es en rigor propia de la ciencia natural sino del científico. Es dificultad más bien subjetiva, en el sentido que dijimos. En cambio, la dificultad de integrarse con la filosofía natural es objetivamente dificultad de la ciencia natural misma. Es muy objetiva la resistencia que opone la ciencia natural para dejarse integrar por la filosofía natural. Por eso convenía llegar hasta este punto de precisión al señalar las dificultades objetivas, que ciencia y filosofía presentan mutuamente para su integración.

Una vez logrado este objetivo, contamos ya con la visión fundamental, sin detalles, de los obstáculos, que el científico y el filósofo, la ciencia y la filosofía oponen a un programa de integración como el propuesto. Esto significa que no nos aventuramos con los ojos cerrados a este esfuerzo de integración.

3

Reconocimiento filosófico del estatuto científico

Avanzamos ya antes que la integración filosófica del humanismo científico tenía que desarrollarse en tres fases escalonadas. La primera se cifraba en "reconocer filosóficamente la existencia de un saber científico con estatuto propio". Es este el momento de hacerlo. Veamos lo que implica y cómo se justifica.

Digamos desde luego que la filosofía no se opone a ese reconocimiento, pero añadiendo inmediatamente que, además, lo postula si no históricamente sí ciertamente en principio y objetivamente.

El hecho mismo de que el saber llamado científico existe, y existe como un saber contradistinto del saber filosófico, es ya suficiente justificación de que la filosofía no puede oponerse ni válida ni legítimamente a tal reconocimiento, y mucho menos denegarlo.

Ese hecho no puede ser hoy más cierto. Yo creo que la ciencia es tan antigua como la filosofía, pero indudablemente el ser histórico de una y otra, que es propio de todo lo humano, de todo lo vital y en definitiva de todo lo contingente y creado, no es el mismo. La trayectoria interna, o mejor el tiempo interno de cada una es distinto. La eclosión científica y la madurez científica son muy posteriores a la eclosión y madurez filosóficas. Son recientes y, en todo rigor, casi se puede decir que son de hoy.

La filosofía, pues, pudo muy bien ignorar a la ciencia, cuando ésta no era apenas más que semilla con vida latente e incierta a su lado y casi en su seno. Como la taxonomía ignora los gérmenes y no sabe clasificarlos hasta que se desarrollan en tejidos y en órganos. Sería injusto inculpar a la filosofía por esa ignorancia pretérita. No seremos nosotros quien le tire esa piedra. Y menos aún se la puede lanzar contra la filosofía escolástica, que fué la primera en iniciar el reconocimiento *de facto*, cuando otras filosofías tendían a erigirse en ciencia, v.g., la de Descartes y la de Hegel, y al revés la ciencia quería hacerse filosofía, v.g., en el cientismo positivista o mecanicista del siglo pasado.

Hoy, repetimos, la situación es muy otra. Queda muy atrás la *Physica* de Aristóteles, que fundía y confundía en uno filosofía y ciencia, y se llamaba a sí misma "filosofía segunda" por contraposición a la "filosofía primera" o metafísica. No faltan todavía quienes querrían mantener esa situación, pero francamente parece definitiva y seguramente

superada. Queda también atrás el ensayo de Ch. Wolf, que atisbó justamente la distinción, pero en realidad no sabía bien dónde ni cómo. Hoy el desarrollo pujante de la ciencia ha puesto de manifiesto su estructura adulta, destacando así el carácter específico de su saber. La filosofía hoy se negaría a sí misma, si pretendiese negar, o simplemente ignorar y aun poner en duda, que la ciencia está ahí como un saber *sui generis*, irreductible, autónomo, con estatuto propio, que es forzoso reconocer y urgente definir con precisión y distinción.

Por eso el interés de ahora está en una labor más positiva. Sea lo que sea de su comportamiento *a posteriori* e histórico, interesa conocer si la filosofía tenía y tiene *a priori* derecho a sorprenderse del advenimiento de este nuevo saber. ¿Esa sorpresa está justificada *a priori*, o más bien la actitud justa *a priori* por parte de la filosofía debiera haber sido la de expectación de ese advenimiento? Creemos que lo que correspondía era la expectación, y no la sorpresa. ¿Por qué?

Sencillamente, porque la filosofía pudo haber previsto esa dimensión del saber cultivada por la ciencia, debió haberla previsto y de hecho la previó por Aristóteles.

Digamos *en general* que "pudo y debió" por razón de su rectoría dentro del saber. Rectoría compatible con la independencia y autonomía de los demás saberes específicos. Sin tocar ni mermar esa autonomía específica, la filosofía puede y debe explorar todas las posibilidades del saber humano, alumbrar al menos o sospechar nuevos saberes específicos, vislumbrar nuevos desarrollos del pensamiento dinámico del hombre, no para cultivarlos ella, sino para brindarlos y encomendarlos a ese dinamismo polivalente, para impulsar su origen y su crecimiento, para orientarlos desde fuera y justificarlos.

Naturalmente esa rectoría está condicionada en su realización concreta a la historicidad del hombre y del mundo mismo, que tienen su tiempo interno y sus coyunturas diversas. Pero la rectoría es un hecho histórico patente. Basta abrir la historia de la Cultura, aun la de nuestros días. Es también un derecho racional, que le viene a la filosofía de su peculiar universalidad dentro de su misma especifidad. Y es asimismo una obligación suya, un "tener que" trascendental, que a su manera deriva a cada filósofo responsable.

Esto en general y como presunción de que la filosofía pudo y debió prever el saber científico. Pero es que además había algo más particular. Estaba a la vista una parcela inculta que reclamaba ser cultivada.

Efectivamente, ahí estaba, por una parte, la filosofía repitiendo de

antiguo que el ser y la verdad se trascienden mutuamente ("ens et verum convertuntur"), y que por consiguiente todo ser, todo lo que tiene realidad es inteligible y, en definitiva, objeto de saber y de ciencia. Y por otra parte, ahí estaba también, desde muy antiguo, todo ese mundo complejo, rico y móvil de los fenómenos y procesos sensibles en la naturaleza. Mundo real. Mundo, por muy complejo y rico, no menos real. Mundo, por muy móvil y mezclado de aventura, no menos real. Mundo, por muy contingente con su contingencia a la vista y a flor de tierra y como en carne viva, no menos real. Y, si real, inteligible también, objeto de saber humano, objeto de investigación.

Sin embargo, ese mundo estaba ahí excomulgado prácticamente del saber. No ignorado, pero sí abandonado. Abandonado por temido. Se temía y asustaba su multiplicidad, pero más aún su descarada contingencia tan acusada, tan inevitable. ¿Cómo hacer ciencia de lo contingente y variable? ¿Cómo reducir a necesidad científica la caprichosa variedad de lo múltiple y singular, o sea de lo multitudinario? ¿Cómo sobornar esa realidad, tan poco real según se pensaba por lo bajo, para conseguir que diese una cara marcada con alguna necesidad y capaz de alguna certeza por donde prenderla y abordarla científicamente? Si es que tenía tal cara. Pero sí tenía que tenerla, pues al fin era realidad. En todo caso, soborno difícil y, como consecuencia, empresa diferida.

Véase cómo reconoce esta situación S. Tomás. "El estudio de la naturaleza depende de muchos datos, precisamente por versar sobre la materia... Ahora bien, donde quiera que es preciso considerar muchas cosas para conocer algo, el conocimiento se hace más difícil... También, por versar ese estudio sobre realidades móviles, y que no se comportan uniformemente, el conocimiento que proporciona es menos firme, pues sus demostraciones proceden ordinariamente a base de algo que sucede a veces comportarse de otra manera: y por eso cuando una ciencia se acerca más a las realidades individuales, como las ciencias operativas, v.g., la medicina, la alquimia y la moral, menos certeza pueden alcanzar por razón de la multitud de cosas que hay que tener en cuenta en tales ciencias, de manera que si se omite una cualquiera de ellas se yerra frecuentemente, y por razón de su variabilidad" [9].

En otro pasaje de una obra anterior había expresado lo mismo, hablando explícitamente de una "ciencia conjetural de los procesos futuros" (Scientia coniecturalis de futuris), como, p. e., la predicción del médico sobre la curación y muerte futuras, o la predicción del metereólogo

[9] *In Boetium. De Trinitate* q.6 a.1 ad.2 (Parma 17, 392 a).

sobre los vientos y lluvias futuros [10]. Y en la *Suma Teológica* subraya que "la naturaleza de la piedra o de cualquier cosa material no se la puede conocer verdadera y completamente (complete et vere), sino en cuanto se la conoce tal como existe en particular" [11].

También Suárez reconoció esa situación, y la registró con un gesto de impotencia. Analiza la complejidad de las causas, que juegan en los procesos de la naturaleza, y concluye. "Por eso es muy trabajoso comparar todos esos datos entre sí y observarlos de tal manera que de ellos se puede prever algo futuro en particular con una conjetura suficientemente probable, no ya con certeza infalible" [12].

Leibniz en funciones de filósofo da un paso más. Porque reconoce igualmente la existencia de ese mundo, abierto en principio y cerrado de hecho al saber por su facies aleatoria, pero al mismo tiempo parece entrever, un poco desesperadamente, la solución. Propone sencillamente coger al toro por los cuernos, es decir, abordar de frente lo aleatorio y lo meramente fáctico resolviendo el problema de crear una lógica de la probabilidad, como quien proyecta un horno para explotar minerales pobres antes desaprovechados. Dice así: "Ahora bien, yo no sé si el establecimiento del arte de estimar las verosimilitudes, no sería más útil que una buena parte de nuestras ciencias demostrativas, y he pensado en ello más de una vez" [13]. No andaba desorientado Leibniz al sentir esta

---

[10] *In I Ssententiarum* d. 38 q.1 a.5 *Solutio:* "Quaedam autem sunt causae ex quibus consequuntur effectus ut in maiori parte, sed tamen deficiunt in minori parte; unde in istis causis effectus futuri non habent certitudinem absolutam, sed quamdam, in quantum sunt magis determinatae causae ad unum quam ad aliud [Es interesante esta admisión de grados en el determinismo y en la certeza consiguiente]; et ideo per istas causas potest accipi scientia coniecturabilis de futuris, quae tanto magis erit certa, quantum causae sunt magis determinatae ad unum; sicut est cognitio medici de sanitate et morte futura, et iudicium astrologi de ventis et pluviis futuris."

[11] 1 q.84 a.7 c.: "Unde natura lapidis vel cuiuscumque rei materialis cognosci non potest complete et vere, nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari exsistens. Particulare autem aprehendimus per sensum et imaginationem..."

[12] *Disputationes metaphysicae* 19, s.3 n.7: "Atque ex his duabus assertionibus obiter intelligitur, quam sit difficile cum certitudine praecognoscere hos effectus contingentes futuros, etiam mere naturales, qui respectu unius vel alterius vel etiam plurium causarum habent contingentiam et solum habent necessitatem et infallibilitatem respectu omnium simul. Est enim difficillimum saltem hominibus... omnes huiusmodi causas cognoscere, tum quia quaedam sunt a sensibus remotissimae ,et valde occultae ut sunt astra seu virtutes eorum, tum etiam quod in magna sint multitudine et earum concursus atque oppositiones variae sint et multiplices: tum denique quod hae causae non agunt absque materia, cuius dispositio est etiam varia et saepe ignota: et ideo valde operosum est haec omnia ita inter se conferre et observare ut ex eis possit aliquid futurum in particulari praecognosci satis probabili coniectura, nedum infallibili certitudine."

[13] *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, c.2 n.14.

preocupación por resolver el problema de la cognoscibilidad nuestra de las verdades de hecho, sus "vérités de fait" [14].

Consta por consiguiente que la filosofía debió prever y esperar la emergencia de un saber, que abordase ese mundo de los fenómenos y de los procesos en su cognoscibilidad y en su inteligibilidad específicas, tan esquivas. Debió tener conciencia de que ella misma no había agotado todo lo que hay de necesario en lo mismo contingente, o de inmóvil en el movimiento mismo, ni por tanto, todo lo que hay de saber posible en lo variable.

Porque sucede efectivamente, según expresión profunda del Angélico, que "nada hay tan contingente que no tenga en sí algo de necesario" [15], ni "movimiento que no suponga algo inmóvil" [16]. Así justifica él que pueda haber un saber filosófico del mundo sensible, no obstante su contingencia y su inconsistencia y que el intellectus se haya de referir siempre a lo necesario (intellectus est de necessariis). El intellectus filosófico captará y abstraerá las razones universales de lo sensible, que esas son necesarias e inmóviles, y con ellas elaborará su saber peculiar [17].

Pues bien, ¿por qué no justificar y esperar igualmente la existencia, en lo sensible contingente, de una dimensión intelectual científica, además de la filosófica? Bastaría pensar que en lo sensible, a pesar de su contingencia, se dé también otra necesidad *sui generis*, distinta de la de sus razones universales, que sea la que fundamente esa nueva dimensión intelectual, la dimensión científica. Sería una necesidad más laxa y débil, menos purificada o más contaminada de contingencia, que correspondería más a la realidad sensible en su *propio* ser de ella, que es sencillamente contingente, y menos al ser del intelecto en el que se hallaría representada [18]. Porque S. Tomás mismo tampoco tiene empacho en reconocer grados en el determinismo, o sea en la necesidad, ni consiguientemente en la certeza [19].

Es decir, que, siguiendo la orientación de Santo Tomás, la cuestión

---

[14] J. MARECHAL expone con brevedad y acierto este aspecto del pensamiento leibniziano en *Precis d'histoire de la philosophie moderne*. vol. I n. 101.

[15] 1 q.86 a.3 c.

[16] 1 q.84 a.1 ad. 3.

[17] 1 q.84 a.1; q.86 a.3.

[18] Se alude a la doctrina de S. TOMÁS en uno de los pasajes citados (1 q.84 a.1 c), donde atribuye de algún modo la universalidad y necesidad de las razones universales en lo sensible al modo de ser propio del intelecto que las recibe: "Et similiter intellectus species corporum, quae sunt materiales et mobiles, recipit immaterialiter et immobiliter secundum modum suum; nam receptum est in recipiente per modum recipientis." *(Ibid.)*

[19] Cf. los textos citados más arriba en las notas 9 y 10.

se puede formular de esta manera. Confiesa él que lo contingente en cuanto contingente—y contingente es lo real sensible—no puede ser objeto de saber intelectual filosófico. En cambio, puede serlo lo contingente en cuanto necesario, o sea en cuanto contiene algo de necesidad Como se ve, esto no agota las posibilidades, y más bien está apuntando a una nueva.

Queda, efectivamente, la de considerar en la realidad sensible lo necesario y contingente a la vez como tal, es decir, esa fusión real de contingente y necesario en su propia y específica salsa, como tal fusión. O si se quiere otra fórmula, más sorprendente a primera vista pero tal vez más exacta, según hemos de ver luego, diríamos así: queda la posibilidad de considerar en esa realidad mundanal lo necesario suyo en cuanto contingente, que es lo mismo que lo necesario suyo en cuanto sensible, pues lo contingente en cuanto tal nos lo dan directamente sólo los sentidos, la experiencia sensible, y el intelecto sólo indirectamente mediante los sentidos [20]. Aquí lo necesario, aun en cuanto contingente, no deja de participar y no puede menos de exhibir *alguna* necesidad. Y es que ni la necesidad, que puede darse aun en lo contingente, ni consiguientemente la contingencia, que puede darse aun en algún necesario, son como la necesidad pura del puramente necesario ni como la contingencia pura del puramente contingente.

Es fácil reconocer en esa dimensión necesaria de lo real material, considerada en cuanto contingente y sensible, la dimensión intelectual, cultivada privativamente por lo que hoy llamamos ciencias. Lo hemos de justificar y desarrollar *ex professo* en su propio lugar más abajo. De momento lo adelantamos para que se comprenda cómo la filosofía debió realmente prever el advenimiento del saber científico.

Nos falta en este punto comprobar que, según dejamos dicho, la filosofía previó de hecho ese advenimiento por Aristóteles.

Ya puede ser que esta afirmación suscite recelo y desconfianza, como si fuese un tópico, y hasta cierta manía, querer volver siempre y en todo a los griegos. Puede haber exageración en eso, como en todo. Pero es inútil empeñarse en dar coces contra el aguijón. Quiérase o no, tenemos las raíces en Grecia. Por lo demás, nunca más inoportuna esa desconfianza de lo griego a título de modernidad. Dos de las más destacadas figuras de la física moderna, tan distintos, por otra parte, en su mentalidad filosófica, como Heisenberg y Schroedinger, han insistido estos

[20] Dice S. Tomás (1 q.86 a.3 c): "Sic igitur contingentia prout sunt contingentia, cognoscuntur directe quidem a sensu, indirecte autem ab intellectu."

años en la perennidad del pensamiento griego precisamente para el científico.

W. Heisenberg aboga por la formación humanística de los griegos y dice, refiriéndose a un episodio de sus años jóvenes de formación: "Ya entonces nació en mí la persuasión de que apenas se puede cultivar la física atómica moderna sin conocer la filosofía natural griega..." [21].

E. Schroedinger afirma que nuestra noción actual de partícula elemental deriva, tanto histórica como conceptualmente, de la noción griega de átomo. Hemos quedado pura y simplemente adheridos a esa noción griega. Ni vale decir como algunos—observa—que los griegos llegaron a la teoría atómica por azar y sin fundamento. "No es necesario advertir —añade maliciosamente él, científico—que a esta conclusión extraña llegan siempre hombres de ciencia, nunca helenistas. Yo la rechazo", pues los griegos desembocaron de hecho en su concepción atómica tras una larga preparación [22].

---

[21] W. Heisenberg, *Atome mit Haken und Oesen*, en Neue Deutsche Hefte 1 (1954) 21-29. "Jedenfalls entstand schon damals in mir die Ueberzeugung, dass man kaum moderne Atomphysik treiben koenne, ohne die griechische Naturphilosophie zu kennen" (Ibíd. p.25).

[22] E. Schroedinger, *Science et humanisme. La physique de notre temps*. Traduction de J. Ladrière, 1954. Dice textualmente: "La matière est constituée des particules séparées par des distances relativement grandes... Cette notion remonte à Leucippe et à Démocrite... Nous avons repris aujourd'hui cette conception de particules et d'espace vide... (avec une modification qui constitue précisement la chose que je voudrais expliquer maintenant) et, plus que cela, on peut parler d'une continuité historique complète: lorsqu'on ressuscita cette idée, ce fut avec la conscience très claire que l'on reprenait les concepts des anciens philosophes (p. 31)... Mais la théorie quantique remonte à 24 siècles, à Leucippe et à Démocrite. Cest eux qui ont inventé la première forme de discontinuité en proposant leur théorie des atomes isolés inserés dans l'espace vide. Notre notion de particule élémentaire derive de leur notion d'atome, aussi bien historiquement que conceptuellement; *nous sommes restés tout simplement attachés à cette notion*. Et ces particules se sont révélées maintenant être des *quanta d'énergie*... Comment les anciens atomistes ont-ils rencontré l'idée de l'atomisme de la matière? Cette question a acquis aujourd'hui un interet qui n'est plus simplement historique, elle revêt un sens proprement épistémologique. On la pose parfois sous la forme suivante—en affectant un étonnement extrême: comment ces penseurs, qui n'avaient à leur disposition qu'une connaissance extrèmment fragmentaire des lois de la physique et qui ignoraient en fait complétement tous les faits expérimentaux sur lesquels sont basées ses lois—ont-ils pu atteindre à la théorie *correcte* de la composition des corps matériels? De temps à autre on rencontre des gens qui sont tellement frappés par ce 'Coup de chance' qu'ils le considèrent effectivement comme un événement du au hasard et refusent d'en accorder le moindre mérite aux enciens atomistes. Ils déclarent que leur théorie atomique a été une conjecture complétement dénouée de fondement qui aurait pu tout aussi bien s'avérer n'être qu'une erreur. Je n'ai pas besoin de dire que ce sont toujours des hommes de science, jamais des helenistes qui aboutissent à cette étrange conclusión. Je la rejette" (pág. 98-100). Y expone a continuación por qué y cómo llegaron los griegos a la teoría atómica tras una larga preparación (pág. 100-104). "Il semblerait donc que la science physique sous sa forme présente—par laquelle elle est la descendente directe, le prolongement immédiat de l'ancienne science ait été..." (pág. 103).

Tienen razón estos dos eminentes físicos. Uno podrá extrañarse de la previsión de los griegos, pero es así. Yo mismo confieso mi sorpresa grande al encontrar en Aristóteles lo que he anunciado ya y voy a exponer ahora, pero ahí está.

Es evidente que la ciencia ha dado con una vía específica de acceso a la realidad móvil de los fenómenos y de los procesos sensibles. Es la medida. Desde Galileo, la ciencia mide y trabaja con medidas. Poco a poco, desde entonces, la ciencia se ha ido dando cuenta con más claridad de que su ser es medir, observar midiendo. Hoy esto es indiscutible. En una forma u otra todos admiten hoy el carácter operatorio de las definiciones y magnitudes físico-científicas. El físico trabaja específicamente sobre observables, es decir, sobre medibles. La facies contingente y sensible del mundo, que parecía insobornable, se ha dejado sobornar por la medida, y por ella se ha abierto a la racionalización científica, dejando al descubierto su peculiar dimensión de necesidad.

Por consiguiente, todo el punto de la ciencia, toda la revelación esencial y toda la novedad radical, que ella nos ha traído en el plano de la epistemología, se cifran en esto: en el descubrimiento de que *medir es conocer*, de que medir constituye un tipo específico de conocimiento genuino, precisamente el tipo de conocimiento adaptado a la realidad sensible, contingente y móvil en cuanto tal.

Pues bien, esto mismo es lo que Aristóteles había ya descubierto y formulado. A propósito de otra cosa, pero con precisión e incluso con morosidad y detalle, define la medida como conocimiento, precisamente conocimiento. Medir es conocer.

Su exposición principal está en la *Metafísica* [23], y ocupa casi todo el capítulo I largo del libro X. Dice textualmente: "Medida es aquello por lo que se conoce la realidad en cuanto extensa" [24]. Así, pues, sigue explanando, conocer las dimensiones, superficies y volúmenes de los cuerpos es medirlos. Y por cierto, observa, que ese conocimiento de lo extenso y geométrico por la medida constituye el conocimiento básico (πρῶτος) de ese aspecto de la realidad [25].

Esto no es todo. Aristóteles comprende que ese conocer midiendo no se limita al lado extenso y geométrico de la realidad. Reconoce, sí, que es lo extenso y geométrico de la realidad material lo primero que se adapta a ese tipo de conocimiento, que es ahí donde ese tipo de co-

---

[23] *Metaphysica* 10, 1: 1052 b 14 - 1053 b 8.
[24] *Ibid.* 1052 b 20: ἔτρον γάρ ἐστιν ᾧ τὸ ποσὸν γιγώσκεται.
[25] *Ibid.* 1052 b 23: καὶ ᾧ πρώτῳ ποσὰ γιγνώσκεται.

nocimiento se verifica con más perfección (μάλιστα καὶ κυριώτατα) y ejemplarmente. Pero ve también que esa clase de conocimiento se tiene que extender a todos los demás aspectos sensibles de la realidad, es decir, a todo lo cualitativo de los cuerpos y a todos sus procesos, a lo estático y a lo dinámico.

Textualmente lo formula así: "De aquí [de lo cuantitativo y geométrico] se extendió a lo demás"... "De ahí—repite—que también en lo demás se llama medida a aquello por lo cual se conoce primaria o básicamente cada cosa", es decir, a aquello por lo cual se conoce primariamente cada uno de los otros aspectos diversos y sensibles de los cuerpos [26]. Junto a las tres dimensiones espaciales, menciona en particular la gravedad y el peso, la velocidad y el movimiento, el sonido y los intervalos musicales, los sólidos y los líquidos [27]. Medir todo esto, y cosas parecidas, es conocerlo. Y resulta posible medirlo—como a lo cuantitativo—porque es susceptible de proporcionalidad y de comparación relativa. Así—dice—la gravedad considerada en absoluto no es medible, pero sí lo es considerada relativamente en cuanto que un cuerpo es más grave que otro. Lo mismo la velocidad es medible en cuanto que un movimiento es más rápido que otro. De manera—concluye—que hay velocidad en la misma lentitud, pues hay unos movimientos más lentos que otros; y hay también gravedad en los cuerpos ligeros, pues unos son más ligeros que otros [28].

Sigue Aristóteles recalcando más todavía, con expresiones diversas, su idea fundamental de que medir es conocer [29], pero no vamos a destacar más que una, que resulta especialmente interesante. Tan persuadido se muestra de que medir es conocer, que llega a decir: si la misma episteme o inteligencia y los sentidos se llaman medida de las cosas es justamente por esto, porque por ellos se conoce algo [30]. O sea, que si los demás conocimientos se pueden llamar y se llaman medida, es porque ya el medir es también conocer y constituye un tipo específico de conocimiento.

---

[26] *Ibid.* 1052 b 19 y 24-25: ἐντεῦθεν γὰρ ἐπὶ τὰ ἄλλα ἐλήλυθεν (...); ἐντεῦθεν δὲ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις λέγεται μέτρον τε ᾧ ἕκαστον πρώτῳ γιγτώσκεται.

[27] *Ibid.* 1052 b 26-27; 1053 a 6-7 y 25-27, etc.

[28] *Ibid.* 1052 b 27-31. Véase el acertado comentario de S. Tomás a este pasaje (*Metaphysica* X, 1 lect. 2; Parma 20, 556 a).

[29] *Ibid.* 1053 a 7-8, 18-20.

[30] *Ibid.* 1053 a 31-35. καὶ τὴν ἐπιστήμην δὲ μέτρον τῶν πραγμάτων λέγομεν καὶ τὴν αἴσθησιν διὰ τὸ αὐτό, ὅτι γνωρίζομέν τι αὐταῖς. S. Tomás comenta así este texto: "Nam per mensuram cognoscitur aliquid sicut per principium cognoscendi; per sensum autem et scientiam sicut per potentiam cognoscitivam aut habitum cognoscitivum" (*Metaphysica* X, 1 lect, 2 in fine; Parma 20, 537 b). Véase también SUÁREZ, *Disputaciones Metaphysicae* 40, s. 3 n.3 ss

Falta aún el rasgo complementario, pero decisivo. Medir es conocer. Está bien. ¿El medir *inexacto*, la medida *aproximada* es también conocer? He aquí el punto crucial, por lo que anotaremos en seguida, aunque a primera vista no lo parezca. Aristóteles, sin formularse la pregunta, responde afirmativamente.

Reconoce—claro está—que el ideal es que la medida sea enteramente exacta y, para eso, que la unidad-patrón sea tan fija y exacta—tan indivisible, dice él—como la unidad del número entero. Pero confiesa también que eso ni se da ni es necesario. Las demás medidas, tanto si se trata de medir extensiones como de medir cualidades, no han de hacer sino remedar (μίμοῦνται) esa exactitud absoluta del número. No es necesario que la unidad de medida sea fija y exacta absolutamente (πάντη). Basta que lo sea sólo aproximadamente, sensiblemente (πρὸς τὴν αἴσθησιν). Dentro de esa exactitud sensible o aproximada y mientras ella lo tolere (κατα τὴν αἴσθησιν ἐνδέχεται), cuanto más rigor se pueda conseguir tanto mejor. Por eso—observa—conviene elegir como unidad-patrón lo más pequeño en cada género, pues así se dejan sentir en ella aun las pequeñas variaciones. En cambio, si es grande, como, por ejemplo, el estadio para las longitudes y el talento para los pesos, sucede más fácilmente que no se noten muchas de sus variaciones [81].

Sin duda alguna, Aristóteles dejaba prevista con todo esto la existencia de un auténtico saber de lo real sensible en cuanto sensible, un saber que se caracteriza como saber métrico y que es el recogido y desarrollado específicamente por la ciencia.

Históricamente, las cosas han sucedido con una complejidad mucho mayor. Cantidad de ingenios, excelsos unos, mediocres otros, leyeron y comentaron esa página del Estagirita. Sin embargo, la ciencia tardó siglos en definirse y revelarse en su propio ser. La previsión del filósofo griego quedaba inatendida y sin explotar, en realidad, incomprendida. Posiblemente, y casi seguramente, cuando la ciencia tuvo que nacer, lo hizo independientemente de esa previsión. No sería extraño que Galileo comenzase a medir sin pensar en esa página del Filósofo, tal vez desconocida para él. En cambio, es casi seguro que estuviese pensando en otras, o mejor contra otras del mismo. Cuando midió la duración de las oscilaciones de la lámpara en la catedral de Pisa y la velocidad de caída en la torre inclinada, pensaba contra la cinemática de Aristóteles.

Pero, desde nuestro actual punto de vista, todas estas historias no pasan de ser meras anécdotas, harto interesantes sin duda. Nada puede

[81] *Ibid.* 1052 b 33-1053 a 24.

destruir ni quitar significación al hecho de que Aristóteles previese el rasgo fundamental del estatuto epistemológico de la ciencia moderna: Medir es conocer. En relación al desarrollo efectivo e histórico de la ciencia, me interesa únicamente la siguiente observación.

Es idea corriente que si la ciencia no se alumbró antes, particularmente entre los escolásticos de los siglos XIV y XV, fué porque les faltó el cálculo matemático. Las investigaciones originales y extraordinariamente perspicaces de la investigadora alemana A. Maier sobre los escritos y manuscritos de esa época han rectificado en estos últimos años esa idea [32]. Y la rectificación nos parece justa.

No es que no supieran calcular, ni pensasen en aplicar el cálculo a las medidas. En algún sentido les sobró de eso. Su defecto estuvo en forjarse una idea tan exacta y tan exigente de la medida que ésta resultaba impracticable y era inútil intentarla. No vieron manera de realizar medidas rigurosamente exactas—en esto tenían razón— y no quisieron renunciar a la exactitud del cálculo matemático. El cálculo de errores, que todo principiante de laboratorio tiene que asimilar hoy, hubiera sido para ellos el mayor escándalo matemático y un absurdo error de cálculo. La medida estadística, un sin sentido. Por eso no se decidieron a medir. En una palabra, que lo que les faltó no fué saber medir, sino saber *medir inexactamente*.

Aunque parezca paradoja, las ciencias modernas, que se llaman justamente exactas, no comenzaron ni se deben a la exactitud, sino más bien a la inexactitud. Se hicieron posibles sólo desde el momento en que hubo gentes que, consciente o inconscientemente, se decidieron a medir inexactamente, a correr el riesgo de la inexactitud y contentarse con medidas inexactas, no rigurosas ni matemáticas. Desde Galileo, los físicos nunca se han propuesto eliminar la inexactitud, sino dominarla matemáticamente y reducirla métricamente. Se sabía de siempre que era imposible eliminarla de hecho. Hoy—desde el descubrimiento de las relaciones de incertidumbre por Heisenberg—sabemos, además, que eso puede ser imposible también en principio y *de iure*. No se ha dudado ni temido ampliar la noción de medida hasta llegar a la medida estadística. Ahora bien, hemos visto y subrayado más arriba que Aristóteles definió como genuino conocimiento no sólo ni precisamente el medir exacto, sino también, y principalmente, el medir inexacto. Así se comprende la trascen-

---

[32] A. MAIER, *Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie* (Roma, 1955). *Die Anfänge des physikalischen Denkens im 14 Jahrhundert*, PhilNat 1 (1951) 7-35, in particulari 27-35.

dencia de aquella observación, y por qué la juzgábamos decisiva en la previsión epistemológica de Aristóteles.

Hay otro punto de vista que también reclama de la filosofía su reconocimiento del saber científico. Nos vamos a contentar con insinuarlo.

La filosofía no puede quedar indiferente, y menos negar su reconocimiento a un saber que, como el científico, ha sido justamente llamado por Pío XII intérprete autorizado de la naturaleza y descubridor de las intenciones de Dios en el mundo [33]. Subraya así el Papa algo muy filosófico. Es sencillamente el valor positivo y divino de la ciencia.

Efectivamente, la ciencia nos revela una parte del mundo que ningún otro saber revela. Ahora bien, el mundo es obra de Dios, y también don de Dios a los hombres. Por eso, sea cualesquiera la intención personal y subjetiva del científico investigador, y a despecho de ella si es menester, la ciencia nos revela la obra de Dios y el don de Dios dondequiera nos revela algo nuevo del mundo. Y naturalmente, en la obra y en el don nos va desvelando indirectamente al hacedor y al dador. Porque el mundo es, efectivamente, la revelación natural de Dios.

Como hay un progreso dogmático que va comprendiendo y haciendo cada vez más explícita la revelación sobrenatural, hay también un progreso naturalístico que va haciendo cada vez más explícita y patente ante nuestros ojos esa revelación natural de Dios, tan antigua, que es el mundo. Y la ciencia contribuye extraordinariamente a este progreso. Con sus descubrimientos aporta inteligencia más amplia de esa revelación natural de Dios. Con la técnica, que ella hace posible, nos facilita un uso más amplio y una fruición más intensa del don natural divino.

No insistiremos más. Lo dicho creemos que puede bastar para comprobar cómo la filosofía presta su reconocimiento filosófico a la existencia de un saber científico con estatuto propio. Este era el primer paso en la integración filosófica del humanismo científico. Vengamos ya al segundo.

---

[33] Alocución a la Academia Pontificia de Ciencias del 24-IV-1955 (AAS 47 (1955) 394 y 401). Una exposición completa del valor positivo y divino de la ciencia según el pensamiento de Pío XII puede verse en nuestro trabajo: *Pío XII y la filosofía perenne ante las ciencias*. Salmanticensis 3 (1956) 324-330.

4

Leyes del estatuto científico

Se trata en este nuevo paso—según anunciamos—de fijar ese estatuto epistemológico propio del saber científico. Su existencia se nos impone. Y se nos impone justamente por lo que acabamos de ver. Es más, no se nos ha podido imponer su existencia sin que de alguna manera entreveamos su naturaleza. Pero este conocimiento impreciso no es suficiente. Hace falta definir con la mayor precisión posible la estructura fundamental del estatuto científico. Cuestión es ésta de máxima actualidad, vivamente descutida en los tres últimos decenios. No queremos hacer reseña de opiniones. Falta tiempo y se las puede suponer conocidas. Aportamos sencillamente nuestra colaboración modesta y discutible. La exposición tiene que ser por fuerza sucinta y ha de exigir un esfuerzo noble de comprensión.

Ante todo, cabría plantear una cuestión previa de competencia. ¿Toca a la filosofía o corresponde más bien a la ciencia misma revelar y fijar su estatuto epistemológico propio? A nuestro juicio, esta tarea corresponde, sin duda, a la filosofía. Es trabajo filosófico. Hacer y construir la ciencia, ese es trabajo científico y competencia exclusiva de la ciencia misma. En cambio, revelar su estructura racional, fijar su perfil epistemológico requiere una reflexión sobre la ciencia *como objeto*, no como resultado ni como praxis u operación que se trate de revisar o someter a método. Una reflexión así es evidentemente metacientífica y propia de la filosofía, no de la misma ciencia. Al fin, no es más que un caso particular de la filosofía del conocimiento.

Naturalmente, ello no significa que el científico no tenga que decir su palabra en este trance. Debe aportar su empeño. Pero el científico es algo más que la ciencia.

Y no nos detendremos más en esta cuestión preliminar.

Más arriba dejamos bien subrayadas las dificultades que presenta una determinación exacta del estatuto epistemológico propio del saber científico. Para superarlas, se hace preciso metodológicamente someter a la reflexión y al análisis aquel nivel evolutivo, en que la ciencia haya alcanzado su grado máximo de desarrollo y de diferenciación estructural. Es natural, puesto que los rasgos esenciales estarán entonces acusados al máximum y será más fácil con eso reconocerlos y discriminarlos distintivamente. Por eso sencillamente, que no por prurito de exaltación

infantil de lo hodierno, tenemos que referirnos al nivel actual de la ciencia. Sería un método más laborioso y, además, equivocado, de consecuencias funestas, comenzar por rastrear, por ejemplo filológicamente, los rasgos indeterminados de una ciencia naciente, incierta y confusa todavía, como si ellos la hubiesen de definir y a su luz hubiese que interpretar los rasgos posteriores. Lo correcto es proceder a la inversa. La naturaleza del saber científico, su estatuto epistemológico peculiar, se revela con seguridad sólo a una perspectiva histórica, y sólo cuando esa perspectiva se mira regresivamente de adelante hacia atrás.

Puestos así, en esta altura de la ciencia actual, el estatuto filosófico de la ciencia queda claramente definido por la intersección de estas dos coordenadas: experiencia y teoría. La ciencia no es ni experiencia sensible sola ni teoría racional sola. Experiencia y teoría son dos dimensiones de la ciencia. La ciencia es su intersección. En realidad, es que ni siquiera se da ni se ha dado experiencia sensible pura. Me refiero siempre a la experiencia sensible del mundo externo. Como tampoco se da ni se ha dado teoría científica pura. Por eso no existen en rigor ciencia experimental y ciencia teórica, verbigracia, física experimental y física teórica, es decir, dos ciencias. No existe más que una ciencia, con dos dimensiones, una experimental y otra teórica.

Por consiguiente, definir el estatuto epistemológico de la ciencia equivale a definir esas dos coordenadas y dimensiones en su valor propio. Decimos "en su valor propio" porque, naturalmente, el elemento sensitivo y el elemento racional, sensibilidad y racionalidad, vienen a conjugarse en todo saber humano natural. Lo que interesa definir es la racionalidad específica de la ciencia y su sensitividad también específica. ¿Cómo hacerlo? En principio, muy sencillamente. Porque no vamos a proceder a una determinación *a priori*. Nuestro problema es éste: dados los ejes y un punto, determinar sus coordenadas. Los ejes son las dos dimensiones sensible y racional. El punto es la ciencia misma en su estado actual de desarrollo, en particular la física, precisamente por representar el saber científico más desarrollado. Este punto, bien analizado según las dos dimensiones que inciden en él, nos dará los dos valores propios que buscamos.

Durante muchos años hemos insistido en ese análisis y en esa reflexión. Su primer resultado, el más fundamental, difícil de comprender y más difícil de persuadir lo formularíamos sintéticamente así: La física está restringida y ligada a lo real sensible en cuanto sensible de tal manera que por su misma naturaleza no lo trasciende ni cosísticamente

ni ontológicamente. En otros términos: la física, tanto experimental como teórica, no se sale nunca ni puede salirse de los fenómenos y procesos sensibles del mundo externo para darnos o descubrirnos sea realidades nuevas trans-sensibles del mundo como otros tantos objetos o cosas nuevas, sea aspectos ningunos puramente ontológicos del mismo.

Y repetimos que esto vale también de la física teórica. La misión de la física teórica no es la de traspasar una mentirosa barrera de fenómenos y de apariencias para revelarnos la realidad como es. Nos han habituado extrañamente a pensar mal de los sentidos como de unas facultades mentirosas, que interponen entre nosotros y la realidad verdadera del mundo un muro de engaño que nos la oculta, siendo necesario que venga la teoría física a disipar esa cortina de humo fenoménico o aparencial para dejárnosla al descubierto tal cual es. Quedamos agradecidos a la física teórica cuando, verbigracia, en vez de colores nos sustituye vibraciones, como el turista, engañado por un cicerone desaprensivo y falso, al perito honrado que le descubre la impostura. O como hubieran quedado agradecidos los aherrojados de la cueva de Platón a su libertador.

Y no es así. No tiene que ser así. Los sentidos no nos engañan de suyo, ni tienen por naturaleza semejante misión. El fenómeno sensible no nos enmascara la realidad sensible sino *todo lo contrario*. Según su misma significación etimológica y según verdad, el fenómeno nos manifiesta lo que la realidad es sensiblemente. Los fenómenos sensibles no *son* lo que la realidad es ni como la realidad es, pero sí nos *manifiestan* lo que ella es y cómo es, aunque no *todo* lo que es. A falta de esta distinción ha podido surgir la leyenda negra contra los sentidos.

Por consiguiente, la teoría física no necesita trascender el fenómeno para ser ciencia de lo real, una vez que el fenómeno es la realidad misma manifestada (sensiblemente) en cuanto tal. Permanecer, como prmanece, inmanente al fenómeno es permanecer inmanente a lo real. Que no se confunda por tanto nuestra postura con la del idealismo, para quien el fenómeno no es realidad, ni tampoco con la del agnosticismo o la del positivismo, para quienes el fenómeno sería toda la realidad.

Tanta verdad es que la física no se sale de lo real sensible en cuanto sensible, que ni siquiera nos aporta o hace posible un tipo de experiencia sensible radicalmente nuevo y distinto del de la experiencia sensible espontánea. En realidad no hay más que una experiencia sensible, siempre de la misma naturaleza. La experiencia llamada microfísica no es distinta, como experiencia, de la experiencia llamada macrofísica. El microfenómeno no es distinto, como fenómeno, del macrofenómeno.

Microfenómeno, por ejemplo, se dice el proceso llamado choque de una partícula "alfa" con un protón. Pues bien, ese "choque" *en cuanto experiencia sensible en la cámara de Wilson* es un verdadero macrofenómeno y nada más que eso. Lo mismo el proceso llamado creación del par electrón-positrón por transformación de un fotón "gamma". Como experiencia o fenómeno en la cámara de Wilson es un proceso macroscópico. Igualmente, el proceso llamado recuento individual de partículas ionizadas no es, como experiencia o fenómeno en el contador Geiger, sino una macroexperiencia sonora o fotográfica. El microscopio electrónico tampoco nos brinda más que un campo visual macroscópico, semejante a los que se observan a simple vista. Etcétera.

La siguiente observación sencilla puede hacer patente de una manera general que en realidad el físico mismo no ha sentido más experiencia del mundo sensible que la del no físico. La experiencia científica de laboratorio, incluso y principalmente del laboratorio de física atómica, viene a reducirse fundamentalmente a registros fotográficos. Pues bien, toda la documentación fotográfica de cualquier laboratorio podría ser reproducida en un taller de carpintería sobre objetos macroscópicos con una "leika". Y es que—insistimos—ver como ver, el físico asomado al microscopio o al ocular de un interferómetro o a la mirilla de un cyclotrón no ve distinto del conserje que se fuese asomando junto con él.

Parece obvio todo esto, y sin duda lo es. Sin embargo, es necesario caer en la cuenta de ello, valorarlo en su profundo significado y ser consecuentes. No es tan fácil. He recordado alguna otra vez la recomendación que hacía mi tan querido y estimado profesor de Termología en la Central don Julio Palacios: Hace falta ir al laboratorio, porque cuando uno se limita a leer descripciones se crean fácilmente muchos fantasmas. Tenía mucha razón. Los físicos tienen que usar por fuerza un lenguaje figurado. Nos han de hablar constantemente, verbigracia, de choques y bombardeos entre átomos, de la raya tal o cual del cadmio, de emisión de energía, de canjes, etc. Y claro está, Dios sabe lo que puede uno terminar por imaginarse después de todas estas lecturas.

En particular, hablan tales exposiciones de experiencias microfísicas, de procesos microfísicos observados, de un mundo microfísico cuyos protagonistas tienen todos un nombre y que no siguen las leyes comunes, etcétera. Es natural que surja el fantasma de que los físicos en sus laboratorios gozan de un tipo de experiencia sensible no concedido a los demás o, por lo menos, de que a ellos les es dado observar sensiblemente en su propio ser microfísico todo ese mundo llamado microfísico, tan distinto del común que observamos los demás.

Pero no existe sólo ese peligro, ni es él el más grave. El peligro verdaderamente temible y funesto está en que sea el propio físico quien termine por crearse fantasmas. El mismo puede ser, si no siempre la primera, sí al menos la última víctima de sus propias imágenes y figuras de lenguaje. Fantasmas que pueden resultarle cómodos en muchos aspectos y con los que podrá convivir pacíficamente tal vez durante mucho tiempo, incluso durante generaciones, hasta que se produzca una situación crucial que imponga una revisión y lo desenmascare como tal fantasma.

Y todavía hay otro peligro más sutil, éste exclusivo del físico. Está en confundir experiencia con teoría. Todo aparato de laboratorio encarna una teoría física y, por consiguiente, también todo experimento. Los fenómenos y procesos sensibles, que se realizan en el aparato, le resultan al físico inseparables de la teoría que encarnan el aparato y el experimento. Cuando en determinadas condiciones se mueve el "spot" del galvanómetro, el físico dice y cree que ha observado el paso de la corriente. Cuando mira por el ocular del interferómetro, el físico "ve" interferencias. Cuando estalla la bomba atómica, él "ve y observa" la fisión del uranio. ¿Tiene razón? Sí y no.

No tiene razón, porque en todo rigor él no *ve* interferencias, si "ver" significa lo mismo que en la expresión "ver árboles". El ve algo, un fenómeno luminoso, que en la teoría del aparato y del experimento queda definido como "interferencia". Ver como ver—decía antes—el conserje del laboratorio verá ahí lo mismo que el físico, y el conserje no ve interferencias. No ve más que una serie de franjas coloreadas, paralelas, que se repiten. Y bueno será que no diga que él ve como una piel de cebra. Puesto a discutir con su conserje, el físico tendría que reconocer y concederle que, ver como ver, él tampoco ve otra cosa.

Por la misma razón y en el mismo sentido, el físico no *ve ni observa* nunca procesos microfísicos, verbigracia, la captura de neutrones lentos por un núcleo o la fisión de un núcleo de uranio ni de muchos, es decir, microfenómenos. Siempre ve y observa macrofenómenos, lo mismo que los japoneses de Hirosima.

Tiene, en cambio, razón el físico por cuanto la conjugación de experiencia y teoría, es decir, de lo sensible y de lo racional, en el experimento científico y, al fin, en la ciencia misma física como tal llega a ser, por naturaleza, tan íntima que no es fácil hacer la discriminación. Es más, yo diría que tal vez es imposible realizar una discriminación *perfecta y total* de ambos elementos, y que tal conjugación se da en toda experiencia sensible, incluso en la experiencia llamada vulgar y

espontánea [84]. Pero no es necesario a nuestro propósito de ahora apurar las cosas hasta ese extremo. Por tanto, cuando el físico ve interferencias, tiene razón en cuanto que no es fácil decantar la experiencia sensible de todo residuo racional, ni por consiguiente llegar a formular con validez e interés científicos el hecho puro, literalmente puro y de pura observación.

Así llegamos al único sentido verdadero que—a nuestro juicio—se puede atribuir a la distinción entre experiencia microfísica y experiencia macrofísica, entre microfenómeno y macrofenómeno. Puesto que toda experiencia científica lleva en fusión un elemento sensible o fenoménico y otro teórico o racional, basta que este segundo sea de un tipo diverso para que tengamos en realidad experiencias de tipo distinto. Es lo que sucede de hecho. Lo que caracteriza a la experiencia microfísica y la contrapone a la macrofísica no es el elemento sensible sino el elemento racional conjugado con él. Es la teoría atómica, con toda su complejidad actual, y en particular, la teoría o mecánica cuántica, la que, en definitiva, viene a determinar formalmente la experiencia microfísica como tal y el proceso o fenómeno microfísico como tal.

Por consiguiente, en este sentido es mucha verdad que hay una experiencia microfísica, distinta de la experiencia macrofísica e irreducible a ella según lo sean las respectivas teorías. Lo que hace falta es no perder de vista el ser bidimensional pero unitario de la física, que por eso es a la vez sensible o fenoménica y teórica. No hay dos físicas en rigor, una experimental y otra teórica. Sólo existe una física científica con esas dos dimensiones—experimental y teórica—bien conjugadas. En la misma medida tampoco se dan experiencia física y teoría física separadas, sino únicamente experiencia físico-científica.

Tal vez alguno quiera deducir de lo dicho que la física entonces no enriquece nuestra experiencia sensible. Nada más ajeno a nuestro pensamiento. Y nada más falso. La física nos ha hecho conocer y provocar infinidad de fenómenos, que sin ella no hubieran sido objeto de nuestra experiencia. Gracias a la física podemos ver lo que, v. g., sólo se ve asomándose a un microscopio. ¡Y es tanto! El proceso sensible, llamado explosión de la bomba atómica, se nos ha hecho tal por la física. Es evidente.

Lo que decimos es que la física no nos enriquece con experiencias sensibles de un tipo de sensibilidad nuevo. Los procesos sensibles des-

[84] Véanse nuestros trabajos, *Expérience et théorie. Niveaux d'expérience.* Dialéctica 6 (1952) 291-304; *Dualismo de experiencia y teoría en la física.* Pensamiento 9 (1953) 29-45.

cubiertos por la física son sensibles lo mismo que los demás. Los fenómenos descubiertos por la física atómica y nuclear cuántica son sensibles lo mismo que los descubiertos por la física clásica. Como puede ser nueva y nunca vista la flora de un continente descubierto, sin que por eso sea sensible de otra manera que la flora ya vista y conocida antes.

Más embarazoso sería el reparo de que ahí están las moléculas, los átomos y toda la gama de partículas elementales desmintiendo eso de que la física no se sale de lo sensible ni lo trasciende para darnos realidades y objetos nuevos, ocultos tras lo aparencial. Pero eso es precisamente lo que estamos poniendo en duda, y mejor, lo que estamos negando: que todo ese mundo de partículas científicas no sensibles—en cuanto introducidas y garantizadas por la física—sean verdaderas realidades tal cual se describen, y objetos de existencia real. Como tales serían sólo entes de razón. Cierto que entes de razón bien fundados en la realidad—es decir, en la naturaleza de la realidad, no en su mera existencia—, y por lo mismo ajenos a todo idealismo kantiano, pero al fin y formalmente entes de razón.

Cómo son reales esas partículas, pues de alguna manera y verdaderamente lo son a pesar de todo, quizá lo detallemos un poco más abajo. Advertimos desde ahora únicamente que, por negar existencia pura y simple a todo ese mundo trans-sensible *de la física*, no por eso damos, ni significa que demos, en la ingenuidad de negar ningún descubrimiento de la física, ni siquiera y mucho menos el descubrimiento de esas mismas partículas trans-sensibles. Significa sólo—dicho en general—que predecir, por ejemplo, el electrón positivo como hizo Dirac y descubrirlo luego efectivamente como hizo Anderson, en 1932, es cosa muy distinta y tiene un sentido muy otro que, verbigracia, predecir y descubrir un fosil o un planeta como, verbigracia, en el caso de Laverrier con el planeta Neptuno.

Cierto que ese negar valor plenamente real y cosista a las partículas elementales del físico lo damos aquí nada más como resultado. Porque no es posible presentar aquí las pruebas y los análisis histórico-epistemológicos de la física, que nos han conducido hasta él. Y desde luego, que tal resultado lo damos exclusivamente a título personal—sin que nada ni nadie tenga que verse comprometido—como hipótesis de trabajo, de reflexión y de discusión. Sin embargo, ello no quita que confesemos haber encontrado en la filosofía escolástica perenne toda la inspiración y fundamento que necesitábamos. Creemos que nuestro resultado se podría expresar con una fórmula de Santo Tomás. Dice, efectivamente, y repite que la *Physica* no sólo empieza por los sentidos—cosa común a

todo saber humano—sino que a través de la inteligencia termina también en los sentidos [35]. Pío XII viene a expresar lo mismo [36]. Se puede advertir también que el realismo cosista de las partículas atómicas, admitido por muchos neoescolásticos de hoy, no es de origen escolástico ni está ligado necesariamente al escolasticismo. No tiene, pues, en él más valor que el que le corresponde en su propio lugar de origen, es decir, en la física.

Por lo demás, es bastante evidente—cuando se está en ello—que gran parte de los físicos modernos más responsables, incluso de tendencias filosóficas muy divergentes, se orientan con rara uniformidad hacia la interpretación que hemos formulado. El que no la precisen ni formulen con rigor, y el que interpolen a veces errores adjetivos e innecesarios, no puede quitar su valor a tal convergencia. Cada vez se van dando cuenta con más claridad de que esas partículas son meros modelos y de que es preciso concebirlas menos como cosas, más abstracta y matemáticamente, con una existencia como la concebida más problemática y dudosa.

Parecida convergencia se observa entre los filósofos de las ciencias, particularmente en la escuela de Gonseth, llamada dialéctica. Se apunta insistentemente y de maneras diversas hacia un punto de equilibrio entre el positivismo convencionalista y el racionalismo idealista. Y tal convergencia no deja de ser muy significativa.

Naturalmente, hay excepciones. La física marxista, por ejemplo, y también la filosofía marxista—el materialismo dialéctico—se oponen con decisión a cuanto pueda atenuar el materialismo y realismo cosista de las partículas atómicas y subatómicas. Defienden rabiosamente su cosismo en nombre del materialismo contra un pretendido idealismo, que tildan de espiritualista. Este dato nos persuade de paso que no es fácil—y no se debe—juzgar en esta cuestión por etiquetas generales o por afinidades incidentales cuando no aparentes. Errores manifiestos pueden mezclarse y se mezclan de hecho tanto a la interpretación cosista de la física en su aspecto teórico como a su valoración anticosista. Es, pues, indispen-

[35] Cf. en particular *In Boetium. De Trinitate* q.6 a.2 passim. Adviértase que la *Physica* de Aristóteles y de S. Tomás comprende *también*, epistemológicamente, nuestra física científica actual.

[36] Alocución antes citada, AAS 47 (1955) 397: "La science procède à partir de sensations, qui sont externes par nature, et, par elles, à travers le processus de l'intelligence elle descend toujours plus profondément dans les replis cachés des choses; mais elle doit s'arrêter à un certain point, quand surgissent des questions qu'il est impossible de trancher par le moyen de l'observation sensible". Una exposición más amplia de este pensamiento del Papa puede verse en nuestro trabajo ya citado, *Pío XII y la filosofía perenne ante las ciencias*, l.c. pp. 336-349.

sable juzgar de cerca y analizar con precisión, sin confundir matices e ideas, que pueden ser muy distintos objetivamente, aunque tengan cierto aire de afinidad.

Creemos haber aclarado ya suficientemente una parte de la primera ley fundamental del estatuto epistemológico propio de la física. Esa ley quedó formulda como inmanencia en lo sensible. Aunque positiva, se explicitaba en dos negaciones. Primero, negación de una trascendencia cosística. Es la que acabamos de exponer. Segundo, negación de una trascendencia ontológica, que es la que vamos a declarar ahora brevemente.

Trascendencia ontológica significaría que la ciencia física alcanza y descubre la dimensión ontológica de la realidad sensible. Es decir, significaría que la física conoce y trata a lo real sensible en cuanto ser. Y esto no es verdad. Lo conoce y trata en cuanto sensible. Esa dimensión ontológica es propia de la filosofía. Naturalmente, ese no conocer y no tratar lo real sensible en cuanto ser por parte de la física no implica que ella niegue la onticidad de la realidad mundana, y menos aún su realidad. Implica únicamente que la física no investiga las propiedades de esa realidad en cuanto ser o según su dimensión óntica, sino en cuanto sensible o según su dimensión sensible. Observando, además, que ambas dimensiones se identifican como realidad en la realidad única del mundo.

Si al estatuto epistemológico propio de la física no le asignásemos más ley que ésta de la inmanencia sensible, quedaría sin duda manco e incompleto. Todo saber humano es racional, como el mismo hombre. Y donde hay racionalidad de alguna clase, ha de haber también necesariamente alguna trascendencia y superación de lo sensible. Por eso, también el saber científico de la física ha de implicar, como racional, algún tipo de trascendencia y superación de lo sensible. El punto está en determinar y definir cuál es.

Por nuestra parte hemos llegado al siguiente resultado. La manera específica que tiene la física de trascender lo sensible es métrica. La física racionaliza lo sensible, en cuanto sensible, métricamente. Su trascendencia característica es la trascendencia métrica, entendiendo lo métrico en el sentido más amplio, realizado ya o por realizar.

Ya dejamos expuesto más arriba que medir es conocer lo sensible en cuanto sensible. Medir es un verdadero saber racional, el único saber racional que tolera lo sensible como tal, según intuyó Aristóteles y según ha sido realizado y desarrollado ampliamente por la física. Esta ha de-

mostrado así *a posteriori* la existencia y la verdad de ese tipo de racionalidad.

Resulta de ahí que todo lo teórico que intervenga en la física y *sea específico de ella* tiene función métrica y ha de ser interpretado métricamente. Todo, decimos, desde las nociones más simples, como, por ejemplo, la de masa, fuerza, velocidad y energía, hasta las teorías más complejas, como, por ejemplo, la teoría de la relatividad y la mecánica cuántica.

Nos parece haber demostrado, en un trabajo del año 1952, que Newton mismo se dió cuenta refleja de que su mecánica y en particular su teoría gravitatoria y la vis gravífica representaban realmente sólo propiedades métricas de ciertos procesos [37]. Pero después de todo—y no es para escandalizarse—no importa de suyo lo que el inventor de una teoría física pueda pensar reflejamente sobre ella. Hoy se da por averiguado, en un caso afín, que los inventores del cálculo infinitesimal se engañaron sobre la significación verdadera de la derivada y no supieron en realidad lo que era exactamente. Esto no les impidió el inventarla ni el manejarla. Y tampoco ha estorbado después su recto manejo a otros muchos, que tal vez no saben en rigor lo que es, o incluso tienen un falso concepto de ella, o no se han puesto a pensar lo que es y significa en sí misma.

Lo decisivo en todo esto no es, pues, de suyo la intención subjetiva del científico, sino la realidad de cada cosa en sí misma, es decir, la intención objetiva de la ciencia misma. Y las cosas tienen siempre su propio ser, independiente del inventor, y por eso pueden volverse contra su propio autor. De ahí que sea preciso analizar siempre lo que de hecho se revela eficaz y por qué se revela eficaz en una noción física y en una teoría física, al margen de las representaciones parásitas que puedan acompañarla en la mente del físico. Este análisis nos ha llevado siempre a la conclusión de que lo realmente válido y científicamente eficaz en los elementos teóricos de la física, simples o complejos, desde Galileo hasta hoy, es sólo su función métrica y su carácter métrico.

Esta condición objetiva de la ciencia, tan vieja como ella misma, pero no siempre reconocida, comenzó a irrumpir violentamente e imponerse cla-

[37] *¿Newton fué realmente newtoniano en su filosofía científica?* Theoria 1 (1952) 4-7. 73-76. 164-168. Algo parecido, aunque mucho menos radical, indicó en su tiempo L. Bloch, *La philosophie de Newton* (París, 1908) como Disertación doctoral. Más reservado aún se muestra en otro trabajo posterior, *Les théories newtoniennes et la physique moderne*. Rev. de Met. et de Mor., 35 (1928) 41-54. Recientemente se ha ocupado también del tema A. Koyré en un sentido que no nos convence, *L'hypothèse et l'expérience chez Newton*. Bul. de la Soc. fran. de Phil. 48 (1956) 59-89. Pero no es éste el lugar de estudiar este punto.

ramente con la teoría de la relatividad. Las resistencias iniciales que provocó tan rabiosas, y las que hoy perduran con una amplitud menor, todas se deben—diríamos—a que no se la *sitúa* en su auténtica perspectiva y significación, que no es otra sino la métrica.

Las teorías surgidas después, especialmente la mecánica ondulatoria o cuántica, no han hecho sino acentuar y poner más de manifiesto este carácter métrico de la teoricidad físico-científica. El indeterminismo de la mecánica cuántica, por ejemplo, tan traído y llevado en los últimos años, hay que interpretarlo métricamente, sin que ello quiera decir que así queden eliminadas todas las dificultades y oscuridades. Se eliminan las parásitas e innecesarias, que no es poco.

Como muestra de lo que puede ser este análisis epistemológico de la teoricidad física y de los resultados a que conduce, nos permitimos mencionar el que tenemos ya publicado sobre qué es la energía en física [38]. Creemos que ese trabajo demuestra la significación formalmente sólo métrica de la energía científica. La energía atómica al igual que la energía cinética, térmica o de cualquier clase no representarían sino determinados aspectos y propiedades métricas de ciertos procesos físicos observables. Descubrir una nueva energía no sería sino descubrir un nuevo proceso físico con una determinada propiedad métrica. La conversión de masa en energía y viceversa, lo mismo que su mutua equivalencia, tienen a su vez interpretación métrica y se reducen a la ley métrica misma enunciada por Einstein.

Si bien se observa, las mismas leyes, llamadas experimentales, que la física descubre y establece, tienen por sí mismas sentido y alcance sólo métricos. Siempre relacionan números-medidas y representan igualdades entre números determinados por medidas de distinta especie sobre un proceso físico observable de cierta clase. Y eso aunque se trate de leyes enunciadas en forma de proporcionalidad. Al fin y al cabo una medida es siempre la razón de una cantidad a otra, y esta razón o se establece directamente o se establece indirectamente mediante una proporción [39]. Recuérdese, asimismo, que en la medida del físico se incluye también la medida estadística.

---

[38] *¿Qué es la energía?* Pensamiento 11 (1955) 387-432.

[39] Admitimos, pues, con JULIO PALACIOS que "*las ecuaciones físicas relacionan las medidas de las cantidades que en ellas intervienen*", pero esto aun cuando no se haya suprimido el signo de proporcionalidad. Es decir, aun cuando se trate de leyes fundamentales, las cuales según él se expresa, "*pueden escogerse de modo que consistan en relaciones de proporcionalidad entre potencias determinadas de las cantidades que intervienen en el fenómeno considerado*" (*Análisis dimensional*. Madrid, 1956, pp. 42 y 43. Pueden verse íntegros los dos capítulos II y III.)

Conviene anotar un rasgo peculiar de esta trascendencia métrica de la racionalidad o teoricidad físico-científica. Diríamos que la trascendencia puramente métrica como que al fin se curva sobre sí misma para reintegrarse a la inmanencia sensible. Lo hace en dos direcciones. Según una termina en la predicción racional de nuevos fenómenos y procesos sensibles. Según la otra termina en un dominio operativo racional de los procesos y fenómenos sensibles todos.

Si la física es capaz de predecir nuevos fenómenos—y esto constituye uno de sus rasgos más característicos y también más elegantes—es precisamente en virtud de una lógica especial, que podríamos llamar lógica métrica. La previsión del nuevo fenómeno se produce como consecuencia métrica, es decir, como consecuencia formal de la estructura métrica y sentido métrico de toda la teoría física. Y se produce también como resultado métrico o conclusión métrica, es decir, que el nuevo fenómeno o proceso sensible viene previsto precisamente como dato métrico o medida que ha de dar un determinado valor numérico, y no directamente como espectáculo sensible aunque también haya de ser esto último.

Así, p. e., la mecánica ondulatoria sugerida por De Broglie permitía prever la difracción con electrones. Y efectivamente Davisson y Germer la prevén. Pero la prevén y la planean como un dispositivo métrico, análogo al De Laue para rayos X, que les permita medir la longitud de las ondas de De Broglie, es decir, que les permita aplicar la fórmula métrica $n\lambda = D\,sen\theta$ realizando medidas del ángulo θ correspondiente a las medidas de un electrómetro. El espectáculo, en cambio, tal como se presenta, p. e., en las fotografías de G. P. Thomson para difracción electrónica con panes de oro, viene en segundo término como por añadidura, y no orienta su descubrimiento. Pero viene.

Más evidente, si cabe, es todavía que el dominio operativo y técnico sobre los procesos sensibles de la naturaleza, conseguido por la física, le viene por razón de su dominio métrico de los mismos. Dominio métrico, que deriva de su peculiar dominio teórico o racional sobre ellos y en parte se confunde con él.

Se ve por todo esto que, si es verdad que la física trasciende lo sensible, también es verdad que su trascendencia por ser puramente métrica resulta muy poco trascendente, pues al fin revierte, se recurva y vuelve a cerrarse sobre lo sensible. Comienza y termina también en lo sensible, según la fórmula de S. Tomás, a pesar de su trascendencia y precisamente por esta su trascendencia peculiar puramente métrica.

Nadie debería deducir que, al afirmar el carácter puramente métri-

co de la racionalidad físico-científica y atribuirle consiguientemente una trascendencia meramente métrica, le estemos negando realismo. Nada más falso. Lo que hacemos es atribuirle un realismo métrico, que es el suyo propio y es un verdadero realismo. Le estamos negando—claro está—otros realismos, que no son el suyo. Porque no todos los tipos de conocimiento han de tener *a priori* el mismo realismo, y no lo tienen de hecho. El realismo métrico de la física es tan verdaderamente real como la mensurabilidad real de los realísimos procesos sensibles o fenómenos. Y bien se muestra la verdad de ese realismo en su eficacia para hacer posible el dominio operativo sobre los procesos sensibles, para predecir nuevos procesos reales y para dar expresión lógica verdadera a muchas propiedades reales de los mismos procesos.

El estatuto epistemológico de la física viene, pues, a cifrarse en estas tres leyes fundamentales: *Ley de inmanencia en lo sensible; Ley de trascendencia puramente métrica curvada hacia lo sensible; Ley del realismo métrico.*

Si así sucede con la ciencia más desarrollada de la naturaleza, se puede tal vez adelantar que, *mutatis mutandis,* ese será también el estatuto propio de toda ciencia de la naturaleza. Y hay atisbos y ensayos positivos en ese sentido. Pero repetimos que, v. g., las ciencias biológicas no parecen haber alcanzado una maturación racional y teórica tal que permita reconocer sin ambigüedad su estatuto epistemológico propio por el análisis directo de ellas mismas en su estado actual.

Relaciones entre filosofía y ciencia

Nos falta proponer el tercer punto de nuestro programa de integración filosófica del humanismo científico. El objeto de este tercer punto era "establecer las relaciones mutuas entre los dos saberes, científico y filosófico". Se comprende que una exposición a fondo de estas relaciones exigiría haber fijado también, exactamente, el estatuto propio del saber filosófico sobre el mundo externo, en cuanto distinto del saber metafísico. Porque ya apuntamos la dificultad particular de fijarlo. Tendremos que contentarnos con algunas indicaciones fundamentales que, sin embargo, pueden ser más que suficientes después de todo lo anterior.

Damos, pues, por supuesto—aunque ya está justificado de alguna manera en cuanto precede—que la filosofía específica de la naturaleza mundana tiene el siguiente estatuto epistemológico:

Primero, inmanencia en lo sensible sin trascendencia, ni cosística, ni

metafísica. Significa lo mismo que en el estatuto de la física por lo que se refiere a la trascendencia cosística. Con la trascendencia metafísica queda excluída no toda dimensión óntica, sino sólo la dimensión ontometafísica, es decir, la dimensión del ser en cuanto ser *sin más que sus determinaciones generales*.

Segundo, trascendencia ontosensible u ontoestética. Significa una trascendencia de tipo óntico y que, por tanto, llega a la dimensión óntica de la realidad mundanal investigando esta realidad y ocupándose de ella en cuanto ser. Pero no es la dimensión óntica general, común a toda realidad. Es la dimensión óntica diferencial de la realidad sensible del mundo externo, la que investiga. Es la dimensión óntica en cuanto contracta a lo real sensible, tal y como se modifica en él. En una palabra, es la dimensión ontosensible. Así que al ser sensible, que es la realidad mundana, esta disciplina filosófica no lo estudia en cuanto ser—como la metafísica—, ni tampoco en cuanto sensible—como la física—, sino combinadamente y unitariamente como ser sensible. O también, ese ser necesario y contingente, que es la realidad sensible del mundo, nuestra disciplina filosófica no lo encara en cuanto necesario precisamente, ni en cuanto contingente, sino a la vez en cuanto necesario contingente.

Tercero, realismo ontosensible u ontoestético. Significa el realismo correspondiente a la trascendencia ontosensible, como es natural.

Es evidente que las relaciones entre el saber científico y el saber filosófico han de ser múltiples, en parte coincidentes y en parte también divergentes con las relaciones entre el científico y el filósofo. Vamos a tratar directamente sólo de las primeras.

Destacando únicamente las relaciones, que por una u otra razón resultan decisivas, se pueden éstas reducir a cuatro. Relación de independencia, relación de coherencia, relación de complementaridad y relación de ordenación mutua o de coordenación.

No es banal esa relación de independencia. Ni es tampoco banal el destacarla y reconocerla. Evidentemente no se trata de una independencia absoluta. En rigor ésa compete sólo a Dios. Pero dos hombres, p. e., no necesitan ser absolutamente independientes entre sí o respecto de toda sociedad para ser verdaderamente autónomos y *sui iuris*. Lo mismo dos sociedades perfectas, p. e., dos estados soberanos. Así, pues, se trata de una independencia verdadera y soberana, si bien relativa. Son dos saberes autónomos y soberanos en su género.

La razón y el sentido de esta relación de independencia la comprendemos ahora sin dificultad. Una vez que hemos logrado asignar a cada

uno su campo de investigación propio y distinto, fluye como corolario necesario su respectiva autonomía. Esta implica que cada saber posee sus métodos propios y su luz privativa para ponerse en contacto con la realidad y arrancarle sus *verdades propias*, es decir, verdades que sólo uno y no otro de los dos saberes puede alcanzar.

Verdades propias de cada saber significa por consiguiente eso; verdades matizadas con el color peculiar de cada campo de investigación, verdades que es preciso interpretar y comprender a la luz del propio campo y de los métodos propios del mismo, verdades que sólo uno de los dos saberes puede establecer, imponer e interpretar. Sería falso entenderlas como verdades, que sólo valen y se deben reconocer dentro del saber, que las ha descubierto y al que toca descubrirlas. No, la verdad es universal y una vez descubierta legítimamente por el saber correspondiente se impone a todos los demás saberes, y es verdad para todos. La verdad filosófica es también verdad para la ciencia y la verdad científica es igualmente verdad para la filosofía.

Lo que prohibe la relación de independencia es que un saber pretenda encontrar las verdades del otro o sustituirle las suyas propias. Pio XII lo expresa así, según vimos más arriba: "Es necesario subrayar otro punto:... jamás la filosofía debe pretender determinar las verdades que corresponden únicamente a la experiencia y al método científico [40]. Y en otra ocasión dice: "Cada una de las ramas del saber tiene sus características propias y debe operar independientemente de las otras, sin que esto quiera decir que se hayan de ignorar entre sí" [41].

Finalmente, la relación de independencia es tal que excluye tengan uno y otro saber *verdades comunes* en el mismo sentido en que implica las tengan propias. Significa, pues, que una misma verdad con el mismo alcance y sentido no puede ser *descubierta* y *establecida* por ambos saberes. Es consecuencia obvia de la distinción pura y simple de sus respectivos objetos formales de investigación. Esa distinción tiene que derivar necesariamente a las verdades, que caen dentro de uno y otro objeto formal, estando como están matizadas y determinadas por ellos. Esto parece elemental. Lo contrario sería como pretender que el ojo puede descubrir un sonido.

La relación de coherencia consiste en la compatibilidad de ambos saberes. No pueden contradecirse. Se distinguen, pero no se excluyen. Esta relación deriva inmediatamente de su realismo, y de ese mismo

[40] En la Alicución a los Académicos Pontificios del año 1955, AAS 47 (1955) 401.
[41] En la Alocución al IV Congreso Tomístico Internacional, AAS 47 (1955) 691.

realismo recibe el sentido fundamental. Puesto que el saber científico y el saber filosófico revelan sendas dimensiones reales de una misma realidad sensible han de ser entre sí tan coherentes y compatibles como esas mismas dimensiones, que se armonizan en una identidad real. En todo caso, aunque revelen realidades distintas como, p. e., Dios y el mundo, su coherencia viene igualmente impuesta por la de esas realidades. Y es que la realidad misma, parcial o total, nunca se contradice a sí misma ni puede contradecirse.

Pero no sólo del realismo de ambos saberes les viene su relación de coherencia. Podemos decir que les viene inmediatamente también de su subjetivismo, es decir, del dinamismo humano que los produce. La unidad armónica del complejo dinamismo cognoscitivo del hombre se confunde con la unidad compleja de su mismo ser y es tan indudable como ella. Será maravillosa e inescrutable la unidad compleja del hombre, abierta a todos los conflictos internos y al fin siempre triunfante y dominante, pero ahí está como un dato insobornable. Será también complejo y rico e inagotable el dinamismo racional del hombre, abierto a todas las tormentas que al fin se apagan, pero ahí está igualmente como un dato insobornable.

Por mucho que dure una tormenta—Pío XII dice [42] que puede durar siglos—terminará por apaciguarse. Se impondrá entre ambos saberes la unidad de su realismo y la unidad de su subjetivismo. Y también la unidad de su último origen, que es Dios. Si en última y radical instancia ni la realidad creada se contradice a sí misma ni tampoco ningún saber creado, es porque su Creador no se contradice ni puede contradecirse a sí mismo.

La relación de complementaridad tiene un sentido claro. Es evidente que ambos saberes se complementan, ya que tratan aspectos complementarios de la misma realidad, como son la dimensión métrica y la óntica.

Digo exactamente que se complementan, y no que se completan uno y otro saber. Porque "completarse" podría sugerir fácilmente una idea falsa. Sería la de pensar que uno de los dos saberes prolonga el co-

[42] En al Alocución a los estudiantes católicos de la Sorbona del "Centre Richelieu" dice felizmente esas palabras subrayadas por nosotros, que muchos tal vez no hubieran tolerado en boca de otro: "Dans vos études et vôtre recherche scientifique, soyez convaincus qu'entre des vérités de foi certaines et des faits scientifiques établis, la contradiction est impossible... Ne vous laissez pas déconcerter, même si vous entendez affirmer le contraire avec insistance, *même si la recherche devait attendre pendant des siècles la solution d'oppositions apparentes entre la science et la foi*". AAS 45 (1953) 277.

nocimiento iniciado por el otro, o cosa parecida. Lo mismo que un segmento completa a otro prolongándolo, aunque sea un segmento curvo prolongando a otro rectilíneo.

Repetimos que eso es falso, porque implicaría un concepto de homogeneidad entre los dos saberes, que por lo dicho no existe. Por más que se prolongue uno cualquiera de ellos y se perfeccione en su línea, nunca desembocará en el otro. Nunca suplirá ni remediará uno la imperfección del otro, porque pertenecen a órdenes y a planos distintos. Se comportan, pues, si acaso, como dos paralelas que se complementan sin completarse, y más exactamente como el centro y la circunferencia o como una línea y su curvatura.

La idea de complementaridad, en el sentido específico de Bohr para la física, puede sugerirnos aquí una *analogía* interesante. Algo hay de verdad en que el estudio de estas dos dimensiones, la métrica y la óntica, no lo puede analizar uno mismo simultáneamente con toda precisión. Se observa históricamente que cuando ambas dimensiones han sido investigadas por los mismos, el auge en la visión y precisión, según una ha sido con detrimento de la otra. Y así se ha llegado al caso límite, que es la separación de ambas profesiones. Ciencia y filosofía o al menos el científico y el filósofo parecen estar sujetos a la relación de complementaridad también un poco a la manera de Bohr.

Finalmente, está la relación de orden o de coordenación. Expresa que ambos saberes están el uno ordenado al otro y viceversa. Son independientes en su propio campo y por de dentro, pero al mismo tiempo tienen una función respectiva externa, que los liga entre sí necesariamente.

La filosofía tiene que volverse a la ciencia para recibir de ella el material sensible, que ha de elaborar por su propia cuenta y según su propia reflexión.

Podría suceder que la *metafísica* no necesite ese material sensible con la total precisión y la total amplitud, que le presta la ciencia. Seguramente que puede bastarle cualquier experiencia sensible del ser, incluso la de una experiencia precientífica y premetódica.

Pero ciertamente no es ese—a nuestro juicio—el caso de la filosofía no metafísica del mundo externo sensible, cuyo estatuto hemos expuesto más arriba. Esta filosofía del ser sensible en cuanto tal ser sensible no puede *por lo mismo* prescindir de la riqueza de concreción y de diferenciación, que el ser sensible realiza y explicita en sí mismo. Necesita tenerla en cuenta toda entera sin limitación, pues trata precisamen-

te de captar esa realización y contracción peculiar del ser, llamada realidad sensible.

Ahora bien la riqueza óntica concreta y la variedad óntica toda del mundo no se nos manifiestan sino a través de la información sensible sobre el mismo. Es, pues, necesario que la filosofía no metafísica del mundo tenga presente y elabore toda la riqueza de información sensible a su disposición, si ha de dar con toda la riqueza óntica diferencial del mundo. Esa información sensible en toda su amplitud y riqueza no se la suministra sino la ciencia.

Por consiguiente, la filosofía no-metafísica del mundo habrá de estar necesariamente vuelta y abierta siempre a la información sensible, que le proporcione la ciencia. Puede venirle información banal e inesencial. Pero puede venirle también en todo momento información interesante y esencial. *Esta* filosofía no tiene por qué ser inmutable y abierta de la misma manera y en el mismo grado que la metafísica. Desde luego será inmutable en cuanto que lo hallado una vez verdadero en ella siempre será tal *en el mismo sentido*.

Se comprende fácilmente que la mutua ordenación de ambos saberes entre sí, ahora descrita, es asimétrica. Radica en la estructura genética de nuestro conocimiento, reconocida primero y formulada por Aristóteles, recogida luego por la filosofía perenne. Se cifra en que todo conocimiento humano comienza por el conocimiento sensible y de él depende causalmente.

Existe, además, otro tipo de ordenación recíproca entre el saber filosófico y el saber científico. La coordenación anterior surgía en el plano genético. La filosofía, decíamos, necesita de la ciencia para nacer y desarrollarse. Aquí la coordenación tiene sentido inverso y no se refiere al origen, sino a la justificación. La ciencia nace independientemente de la filosofía. Por su naturaleza es genéticamente anterior a la filosofía. Sin embargo, necesita una justificación ulterior de sí misma y de la dimensión real que investiga. Para esta justificación se ve remitida necesariamente a la filosofía. Y es que la dimensión sensible y métrica, estudiada por la ciencia, se funda y se justifica como real en la dimensión óntica, estudiada por la filosofía. Por lo demás, también aquí la mutua ordenación de ambos saberes es recíproca, pero asimétrica.

Es hora de poner punto final. Creemos haber expuesto con suficiente amplitud las bases del que hemos llamado programa fundamental para la integración filosófica del humanismo científico.

Loyola (Guipúzcoa). JAIME ECHARRI, S. I.

¿ISOMORFISMO O ETIOMORFISMO?

EL MUNDO FENOMENICO Y EL MUNDO FISICO EN LA PERCEPCION SENSIBLE

Un análisis de la percepción humana nos ha descubierto diversos planos de sensibilidad en el fenómeno perceptual: planos de sensibilidad propia y de sensibilidad común, de sensibilidad "per se" y de sensibilidad "per accidens". Estos diversos planos de sensibilidad aparecen estructurados en el fenómeno perceptual en Formas o Gestalten, que según su mayor o menor complejidad se pueden clasificar en Gestalten de primero, segundo y tercer grado. Las Formas de tercer grado son las Formas más perfectas, las que constituyen sencillamente el mundo de las cosas, el mundo de nuestra percepción cotidiana. Las Formas de primero y segundo grado están estructuradas por planos de sensibilidad "per se", que son los aspectos modales y amodales de la percepción. En las Formas de tercer grado entran ya planos más profundos de sensibilidad "per accidens". Los planos de sensibilidad "per se" son inmediatamente dados en la percepción; la sensibilidad "per accidens" implica una elaboración subjetiva a base de datos recibidos; elaboración que es obra del entendimiento [1].

Tal es el resultado de un análisis fenomenológico de nuestra percepción sensible; análisis que se realiza sin salir del campo estrictamente fenoménico de la percepción. Es un análisis desde dentro. Evidentemente un análisis estrictamente fenomenológico de nuestra percepción debe ser siempre el punto de partida para cualquier ulterior investigación acerca de la misma.

Esto supuesto, parece oportuno plantearse ahora el problema de las relaciones que puedan existir entre este *mundo fenoménico* de nuestra percepción y el *mundo de la realidad exterior*, de donde parte precisamente la estimulación de nuestro aparato sensoperceptor, mundo que pudiéramos llamar "mundo estimular". Será éste un análisis de nuestra percepción no sólo desde dentro, sino también desde fuera, y nos servirá

[1] Cf. PENSAMIENTO: *Fenomenología de la percepción*, 13 (1957) 5-20.

para enjuiciar el más fundamental postulado de la Gestalttheorie, su "Isomorfismo".

Antes de entrar en el estudio de estas relaciones entre el mundo fenoménico y el mundo físico, es conveniente precisar que este mundo físico, aunque se le pueda caracterizar como "mundo estimular", esta caracterización no puede ser una caracterización adecuada. Mundo físico y mundo estimular no coinciden adecuadamente; áquel sobrepasa inmensamente a éste y le desborda en todas las dimensiones. El mundo físico, aun sin salirnos de este mundo material, objeto de la Ciencia Fisicoquímica, es de una riqueza de contenido y de una profundidad tal en sus estratos, que escapa naturalmente al sentido y no llega ni puede llegar a impresionarle en su totalidad. Sólo por algunas de sus aristas, muy pocas, ese mundo físico roza y estimula nuestros sentidos. Piénsese, por ejemplo, en la multitud de vibraciones que nos cruzan. Pues bien, de esa multitud de vibraciones sólo la pequeña zona del espectro solar hiere nuestra retina. Y lo mismo ocurre con el oído y con los demás sentidos. Es cosa sobradamente conocida que el número de *estímulos adecuados*, o sea de aquellos agentes del mundo exterior que normalmente pueden impresionar nuestros sentidos, es limitadísimo; y esto todavía dentro del estrecho margen comprendido entre los umbrales máximo y mínimo, determinados por las leyes psicofísicas. Por lo cual fácilmente se comprenderá que el mundo estimular sensible es una parte insignificante del mundo físico de fuera.

Si el mundo físico y el mundo estimular no coinciden adecuadamente, sino que el mundo estimular es solamente una parte insignificante del mundo físico, el problema de las relaciones entre el mundo fenoménico de nuestra percepción y el mundo físico de la realidad exterior plantea necesariamente una cuestión previa, a saber: al hablar de las relaciones entre el mundo fenoménico y el mundo físico, ¿hay que entender este mundo físico en su comprensión total, o solamente en lo que tiene de mundo estimular? La respuesta a esta pregunta es sencilla y evidente: el mundo físico, en lo que excede al mundo estimular, no tiene ni puede tener relación inmediata con el mundo fenoménico de nuestra percepción sensible. Lo cual equivale a decir que el mundo físico es en su mayor parte insensible, o lo que es lo mismo, que ni es ni puede ser objeto de nuestra sensibilidad, como es notorio. A lo más se le podrá conceder una sensibilidad "per accidens"; pero esto hasta cierto punto y en ciertas condiciones, como hemos explicado. No se olvide que la sensibilidad "per accidens" es propiamente insensible, está fuera del alcance de nuestros sentidos externos.

¿Quiere decir esto que el mundo físico en esas zonas que desbordan el campo estimular haya de ser para nosotros una incognita? De ninguna manera. El mundo físico de esas zonas transestimulantes no tendrá relación con un mundo fenoménico sensible, pero la podrá tener y de hecho la tiene con un mundo fenoménico, no sensible, sino inteligible. Como que ese mundo físico transestimulante es objeto de la Física y de la Filolsofía natural. El mundo físico, aun dejando siempre zonas transobjetivas, constituye un mundo fenoménico superior al sensible, el mundo fenoménico de nuestra inteligencia.

Esto nos lleva a un problema interesante, a pensar en las relaciones entre el *mundo fenoménico inteligible*, que conocemos por la Física y por la Filosofía de la Naturaleza, y el *mundo fenoménico sensible*, objeto de nuestra percepción diaria. Este problema se podría formular así: ¿Es verdad que el mundo fenoménico de nuestra experiencia sensible no coincide en absoluto con el mundo inteligible? ¿Qué el mundo fenoménico sensible y el mundo inteligible son dos mundos tan distintos, que lo que vivimos en nuestra experiencia sensible no tiene nada que ver con lo que nuestra inteligencia nos dice o puede decir de ese mundo físico de la realidad exterior?

Aunque para responder a esta importante pregunta no sea necesario caer en un realismo ingenuo, que crea que el mundo físico es tal cual él lo siente y experimenta; pero tampoco—y mucho menos—hay que caer en otro extremo peligroso, separando y distanciando tanto esos dos mundos, que se esté a un paso de un idealismo, al menos de los primeros tiempos, a lo Locke o a lo Berkeley. La posición justa es una posición intermedia entre esos dos extremos, como vamos a ver.

Desde luego es evidente que el mundo fenoménico sensible, aun en la hipótesis de un realismo a ultranza, no puede cubrir sino una parte insignificante del mundo fenoménico inteligible. Nuestra inteligencia tiene fronteras mucho más anchas que lo sensible, tiene un campo de acción tan dilatado como el ser; por lo cual puede trasponer los límites de lo sensible y penetrar no sólo en el mundo de lo metasensible, sino—dentro de lo sensible—descender a sus estratos más profundos, a donde no puede llegar el sentido.

De todo este dilatadísimo campo del ser, que constituye en acto o en potencia el mundo fenoménico inteligible (y comprende lo material y lo espiritual, lo sensible y lo metasensible) lo que nos interesa por el momento, como es lógico, es el sector de lo sensible. Y entonces el problema se simplifica y ajusta de la siguiente manera. ¿Nuestra inteligen-

cia, al penetrar en las entrañas de ese mundo de nuestra experiencia sensible, se ve forzada a rectificar lo que el sentido captó, y a negar y destruir lo que éste afirmó y construyó? Si así fuera, evidentemente el mundo de nuestra experiencia no tendría nada que ver con el mundo que descubre la Física y la Filosofía natural. Porque nuestra inteligencia, sin comparación mucho más capaz que el sentido, al captar la verdad de la realidad del mundo exterior, corregiría lo que no fué sino una ilusión de los sentidos. ¿Es esto así? De ninguna manera. Aunque esta postura no fuera en absoluto una postura idealista es sumamente peligrosa y, sobre todo, está muy lejos de la verdad y de los hechos.

Nuestra inteligencia, en efecto, al llegar más al fondo de la realidad del mundo sensible que el sentido, no destruye ni niega lo que el sentido descubrió de esa realidad. Eso sí, como facultad más potente que el sentido, afina y corrige ciertas maneras groseras y aun erróneas a que da ocasión esa experiencia sensible por lo limitado de su potencialidad. Pero también la inteligencia ratifica y confirma—y esto es lo más interesante—lo mejor y más importante de esa misma experiencia sensible. Como que la inteligencia se está apoyando continuamente en esa experiencia para poder descender por vía de inducciones y deducciones a las otras capas más profundas del mundo sensible, esas a donde no llega el sentido, y captar allí las categorías o grados metafísicos, que en él se esconden. Si una vez allí negara esa experiencia inicial sensible, sería como cortar la cuerda con que bajó y se sostiene.

Con esto volvemos insensiblemente al problema fundamental, al problema de las relaciones entre el mundo fenoménico sensible y el mundo estimular; pues aquí en el plano de estas relaciones encontraremos la clave que nos descifre qué sea lo que nuestra inteligencia, en su visión más profunda del mundo de nuestra experiencia sensible, afine, corrija o ratifique de esa nuestra experiencia. Así quedarán aclaradas también las relaciones entre el mundo fenoménico y el mundo físico de nuestra percepción sensible, que es el tema principal que nos propusimos en este trabajo.

Puesto que el mundo fenoménico y el mundo físico de la realidad exterior se tangencian solamente en el plano estimular de éste, es evidente que un examen del plano estimular en relación con el mundo fenoménico de nuestra percepción nos puede dar la medida de la correspondencia entre esos dos mundos. El mundo de nuestra percepción sensible, como tal, no penetra cognoscitivamente en el mundo físico más allá de su zona estimular.

Recordemos a este propósito que el mundo fenoménico de nuestra experiencia sensible está integrado por lo que Michotte llama *aspectos modales* y *amodales* de la percepción. El aspecto modal designa la materia de la percepción y corresponde a las cualidades sensibles tradicionales de color, sonido, temperatura, etc. El aspecto amodal es el aspecto formal o estructural de la percepción y designa la forma de presentarse la cualidad sensible. El aspecto amodal puede ser doble. Uno, que pudiéramos llamar *amodal simple*, es el que configura las Gestalten de primero y segundo grado, y viene dado por formas homogéneas espacio-temporales más o menos extensas. Y otro, que llamaríamos *amodal complejo*, corresponde a una estructuración de planos de sensibilidad heterogenea, es decir, a Gestalten de tercer grado. Ordenado así fenomenológicamente nuestro mundo perceptual, nos será más fácil analizar de una manera más exacta y gradual su correspondencia con el mundo de la realidad exterior.

El *aspecto amodal complejo*, como explicamos en otra ocasión, es en cuanto tal una elaboración del Sentido interno, y también de la inteligencia cuando se trata de Gestalten más superiores. Por consiguiente, si es elaboración del Sentido interno, no puede deberse como tal a una estimulación que desde el mundo exterior impresione su Gestalt. El aspecto amodal complejo no es fruto de una impresión estimular, sino de una elaboración mental, a base ciertamente de materiales impresionados desde fuera, pero que han llegado sucesivamente, y por consiguiente, dispersos, no estructurados a nuestra conciencia. La estructuración de estos materiales sensibles en una Gestalt de tercer grado es la obra de un sentido interior que los recoge y configura, no de una estimulación exógena

Esta elaboración configurativa o gestaltística del Sentido interno no es, como es evidente y dijimos en su lugar, una elaboración "a priori" y puramente subjetiva, según la interpretación idealista; sino una elaboración "a posteriori", una elaboración de descubierta. Es decir una elaboración cognoscitiva que, a través de las sucesivas impresiones sensibles, que le vienen por los diversos sentidos, *descubre* la compleja y real estructuración que esos sensibles guardan en la realidad exterior. La actividad cognoscitiva del sentido interno es, pues, configurativa o gestaltística en cuanto descubre cognoscitivamente la forma sensible exterior, no en cuanto la crea.

Es evidente por todo lo dicho que el aspecto amodal complejo de la percepción carece de una correspondencia estimular en el mundo físico. Pero el carecer de una correspondencia estimular directa e inmediata con el mundo físico no es ni mucho menos en menoscabo de su

valor óntico. Lo sería si se debiera a una elavoración apriorística en sentido kantiano, y no a una *actividad detectiva* de la realidad exterior, cual es la actividad del Sentido interno y de la inteligencia. La cualidad óntica del fenómeno no es función del estímulo, al menos de una manera reversible. Lo que es función del estímulo es la manera de realizarse la actividad cognoscitiva, que estimulada inmediatamente será una actividad cognostivita *intuitiva;* y no estimulada inmediatamente, es una actividad cognoscitiva *abstractiva*. Cierto que el fenómeno intuitivo, o sea fruto de una actividad intuitiva, tiene por lo mismo una esencial garantía de onticidad, que no tiene el fenómeno abstractivo.

No teniendo la Forma fenoménica compleja una correspondencia estimular en el mundo físico, parece improcedente hablar en este punto de un *Isomorfismo,* sea el que fuese, para explicar la relación entre el mundo fenoménico y el mundo físico. En efecto, si nos colocamos en el plano puramente genético de la percepción—cual es el de la correspondencia estimular, que ahora analizamos—es evidente que si no hay estimulación entre la forma fenoménica y la forma física, mal podrá ser isomórfica esta tal estimulación que no existe. Y si, por el contrario, nos colocamos en el plano de la intencionalidad y objetividad, es todavía más absurdo e improcedente la mención siquiera de cualquier clase de Isomorfismo entre forma fenoménica y forma física, entre lo percibido y lo real. Todo Isomorfismo implica, de su concepto, una correspondencia de formas; y una correspondencia de formas supone una *dualidad*. Ahora bien, entre la forma fenoménica y la forma real no puede haber dualidad, sino identidad. Lo contrario sería instaurar de nuevo la dualidad *fenómeno-noumeno* del idealismo kantiano. Lo cual no puede ser, es absurdo. Es evidente que la forma percibida, vg. la naranja que me aparece a la conciencia—fenómeno—es ni más ni menos la forma física, la naranja real del mundo exterior. Esa naranja real del mundo exterior es la que palpo, la que gusto, la que experimento. No son dos cosas distintas lo percibido y lo real, es la misma cosa. No hay dualidad, sino identidad en el plano de la intencionalidad. Por consiguiente tampoco aquí cabe un Isomorfismo.

Con esto pasamos a considerar el *aspecto amodal simple* de la percepción en su relación con el plano estimular. Y hemos de decir que el aspecto amodal simple tampoco tiene en el mundo estimular un estímulo propio y específico, sino que responde a un sistema de estímulos, y esto de una manera formal y adecuada. En esto se diferencia del aspecto amodal complejo. El aspecto amodal complejo carecía completamente de co-

rrespondencia estimular. El aspecto amodal simple, por el contrario, tiene una estimulación, pero una estimulación configurada, sistematizada, no un estímulo individual y determinado, como puede ser una onda monocromática con relación a un color dado. Los aristotélicos decían que el aspecto amodal simple carecía de estímulo o "especie" propia; que su "especie" eran diversas configuraciones o modificaciones espacio-temporales de las "especies" correspondientes a las cualidades sensibles de la percepción. Hay, pues, continuidad en una y otra Psicología en este respecto.

Ahora bien, refiriéndonos al aspecto amodal simple de la percepción ¿se puede hablar de un Isomorfismo entre fenómeno y estímulo? Evidentemente que sí y en un sentido pleno. En efecto, el aspecto amodal simple de la percepción consiste en configuraciones fenoménicas espacio-temporales. Ahora bien, estas configuraciones espacio-temporales responden no a estímulos aislados, ni a la mera suma de ellos, sino a una combinación o sistema de estímulos dados; de tal manera, que al variar la combinación de estímulos, aun permaneciendo todos ellos, el aspecto amodal correspondiente de la percepción variaría en consecuencia. Esto significa que entre estímulo y forma fenómenica se da una correspondencia formal, gestaltística, perfecta, es decir, que se da un Isomorfismo en el pleno sentido de la palabra.

Que los aspectos amodales simples de formas espacio-temporales respondan, no a estímulos aislados, ni a la suma de ellos, sino a un sistema o combinación determinada, es una de las tesis experimentales que mejor y con más interés han demostrado los psicólogos de la Forma. Por otra parte, esta correspondencia isomórfica entre forma fenoménica y sistema de estímulos en las Gestalten de primero y segundo grado, de las que ahora nos ocupamos, es inmediata y directa; lo que cumple a un auténtico Isomorfismo. Y la razón es clara, porque se trata de un Isomorfismo dentro de la línea de una misma modalidad de sensación; ahora bien, es perfectamente comprensible que un sistema de estímulos homogéneo pueda actuar gestaltísticamente sobre un mismo sentido, y en consecuencia provocar en él una forma fenoménica isomórfica con el sistema estimulante. Es ni más ni menos la misma razón—al revés—por la que no era posible admitir un Isomorfismo entre forma fenoménica y estímulo en las Gestalten de tercer grado. En las Gestalten de tercer grado, en efecto, por estar configurados por planos estructurales heterogéneos—correspondientes a planos de estimulación también heterogéneos, de actuación por consiguiente sucesiva sobre nuestro aparato sensoperceptor—

no puede darse una estimulación estructurada, isomórfica con la forma fenoménica de la percepción.

El error de los psicólogos de la Gestalt al establecer la Teoría isomórfica fué el haber generalizado lo que ocurría con las Formas de primero y segundo grado, en que los aspectos amodales son simples, a las Formas de tercer grado, mucho más importantes en nuestra experiencia sensible, pero en las que el aspecto amodal es complejo, y en donde por consiguiente ningún tipo de Isomorfismo entre forma y estímulo es posible.

Aunque el aspecto amodal simple guarda, como acabamos de decir, una correspondencia isomórfica con el sistema de estímulos *actuante;* mas puede suceder—y con frecuencia sucede—que no responda isomórficamente al sistema actuante. Tal sucede, por ejemplo, en el caso de los dibujos en perspectiva, en el caso citado por Katz del disco de cartón colocado sobre la mesa, que se percibe "redondo", siendo así que el sistema de estímulos actuante es oval, y en general siempre que tiene lugar el "Principio de la constancia de la Forma". Según este principio de los psicólogos de la Gestalt, la Forma que una vez respondió isomórficamente a un sistema de estímulos dado, luego no responde al sistema actuante, sino que la Forma se repite, se da constancia de la Forma, aun en contra o a pesar del sistema de estímulos actuante.

¿Cómo explicar esta anomalía isomórfica, que no es excepción, puesto que responde a una ley o "principio de la constancia"? No sé si los psicólogos de la Gestalt se habrán tomado la molestia de hacerlo. Se han contentado con constatar el hecho y traducirlo en esa fórmula que es el "Principio de la constancia de la Forma". ¿Pero cómo compaginar este principio con la teoría isomórfica? Si se da isomorfismo, no puede haber constancia; y si hay constancia, el isomorfismo será casual.

La solución de esta aporia, que es interesante, nos lleva a una nueva confirmación de lo que la teoría aristotélico-tomista postula para las Gestalten de tercer grado. Las Gestalten de tercer grado, como tales, no tienen otra explicación—al menos por ahora no se ha dado otra más plausible—que la de admitir la intervención de la actividad cognoscitiva de un Sentido interno, el "Sensus Communis", actividad reproductora y unificadora en una síntesis objetiva de las diversas experiencias que sucesivamente se van teniendo de un mismo objeto. El sentido común es un sentido unificador de experiencias en síntesis objetivas. Pues bien, para una adecuada explicación de las Gestalten de segundo grado, habría que acudir no sólo a la teoría isomórfica, como hacen los gestaltistas, sino también por añadidura a la teoría del Sentido interno, que nos daría la

clave del por qué de la constancia de la Forma. En efecto, este sentido interno, en una actuación similar—no del todo igual, como es claro— a la que tiene en la formación de las Getsalten de tercer grado, reproduciría la Forma del objeto, anteriormente captada isomórficamente, es decir, por influjo directo del sistema de estímulos, y sintetizaría en ella de una manera objetiva la impresiones del actual sistema de estímulos. Con esto quedaría explicada la constancia de la Forma, en virtud de esta actividad del Sentido interno.

Tal vez se objete que debido precisamente a esa actividad sintetizadora del Sentido interno, la Forma del objeto se irá modificando en las sucesivas experiencias; y por consiguiente la teoría del Sentido interno no servirá para explicar la constancia de la Forma. Esta objeción tendría valor si la actividad sintetizadora del Sentido interno fuera una actividad puramente constructiva "a priori", y no una actividad detectiva de la realidad, como lo es, En efecto, la razón de la constancia de la Forma—por ejemplo, de que el cartón se vea "redondo", a pesar de la estimulación oval actuante—y de que no se vaya mixtificando la Forma en las sucesivas experiencias, como consecuencia de la actividad sintetizante del Sentido interno, es precisamente ésta, que la actividad de este Sentido no es una actividad constructiva "a priori", sino una actividad detectiva de la realidad exterior; y por consiguiente cuanto más sucesivas experiencias tenga de un objeto, tanto más va confirmando y dando constancia a la Forma real del mismo. En una palabra, que la reacción fenoménica sensible en las Gestalten de segundo grado no corresponde únicamente al sistema de estímulos, sino también a la imagen gestaltística intercalada y superpuesta en una síntesis objetiva, síntesis que es debida a la actividad del Sentido interno. Así queda perfectamente salvada la aporia y coordinados "isomorfismo" y constancia de la Forma.

En el estudio que acabamos de hacer de las relaciones entre el aspecto amodal simple, que estructura las Gestalten de primero y, sobre todo, de segundo grado, y el plano estimular: no hemos dudado en referirnos de continuo a un "isomorfismo" entre fenómeno y estímulo. ¿No hay alguna contradicción con lo que dijimos más arriba al tildar de peligrosa la teoría isomórfica? Ninguna. Lo que allí, como aquí, consideramos sumamente peligroso y por lo mismo rechazable es un Isomorfismo entendido en el plano de la intencionalidad u objetividad; y de lo que aquí hemos hablado ha sido de un Isomorfismo en el plano de la estimulación nada más; y esto en el supuesto de un Isomorfismo puramente formal o lógico, no real, como en seguida diremos.

Un Isomorfismo en el plano de la intencionalidad u objetividad entre la forma fenoménica y la forma física necesariamente llevaría a la dualidad kantiana de fenómeno y noumeno, totalmente inadmisible, sobre todo tratándose del aspecto amodal simple, que son las formas espacio-temporales. En el plano de la objetividad la forma fenoménica es idénticamente la forma física de la realidad exterior. Lo que veo, lo que siento y percibo—el objeto de mi intencionalidad cognoscitiva—es la realidad exterior. No es una cosa lo que percibo—el fenómeno—y otra la realidad de fuera, la forma física. Esto sería el Isomorfismo que rechazamos.

Esta identidad entre forma física y forma fenoménica vale para todo conocimiento sensible, tanto intuitivo como abstractivo. En el conocimiento abstractivo, en el que la estimulación no es inmediata y directa, aunque cabe la posibilidad, en ciertas condiciones, de que la forma fenoménica carezca de valor óntico, como sucede en las alucinaciones; pero aun en este caso excepcional tampoco habría dualismo y, por consiguiente, Isomorfismo. Y la razón es, por darse en el caso alucinatorio, la forma fenoménica pura, es decir, sin correspondencia en la realidad física; y al no haber correspondencia no hay Isomorfismo, que implica dualidad.

Ahora bien, si no se puede hablar de una dualidad entre forma fenoménica y forma física en el campo de la intencionalidad, sí cabe hablar de alguna manera de dualidad entre *forma y estímulo*. Lo cual sería situarnos, no en el plano de la intencionalidad, sino en el plano de la estimulación.

Hablar de una dualidad entre forma y estímulo es hablar de una dualidad entre la realidad exterior en cuanto objeto o término del conocimiento sensible; y esa misma realidad exterior en cuanto estimulante de la actividad cognoscitiva. Esta dualidad, como se comprende, no puede ser una dualidad real, sino puramente lógica o formal. No es una dualidad real, porque no es una dualidad entre dos formas realmente distintas, sino que son dos momentos o funciones de una misma e idéntica realidad: la función estimulante y la función terminal u objetiva. Estímulo y fenómeno. La forma espacio-temporal que me estimula se corresponde isomórficamente con la forma espacio-temporal que me aparece como término u objeto de mi conocimiento. Pero una correspondencia de formas no real, sino formal o lógica.

Este dualismo entre forma fenoménica y estímulo bien puede conservar el nombre de Isomorfismo. Primero por ser un dualismo, siquiera sea lógico solamente; y segundo, porque en este caso de los aspectos amo-

dales simples, se da perfecta correspondencia entre la forma-objeto y la forma-estímulo, que es lo que se requiere para justificar un Isomorfismo.

Al afirmar este perfecto Isomorfismo entre estímulo y forma fenoménica en las Gestalten de primero y segundo grado, y decir como acabamos de decir que las formas extensivas y de movimiento—estimulantes de los aspectos amodales simples de nuestra percepción—son objeto de nuestro conocimiento tal y como se dan en la realidad, entendemos estas formas extensivas sólo como extensivas, nada más; no como continuas o discretas, ni como estáticas o dinámicas, sino como puramente extensivas, en cuanto lo extensivo dice extraposición de partes. Si esta extraposición de partes en la realidad física se da de una manera continua o discreta, dinámica o estática, son ulteriores apreciaciones que no competen al sentido, ni menoscaban la verdad de su percepción extensiva, isomórfica con el estímulo. Es al entendimiento al que toca precisar la manera real de vereficarse la extensividad. Sus conatos son meritorios, pero la diversidad de sentencias acerca del continuo demuestra lo arduo de la tarea. Sea lo que sea de los resultados de estos esfuerzos del entendimiento por precisar la índole de la extensión real, es evidente que sus conclusiones no corrigen la percepción extensiva del sentido, sino que la confirman, aunque no lleguen con certeza a precisar cómo sea esta extensión real. No es lo mismo extensión que continuidad formal.

No sólo entendemos estas formas extensivas, como acabamos de decir, en un sentido general y precisivo, sino que las entendemos—como advierten atinadamente los escolásticos en este punto—de una manera global, no detallista, no con la exactitud con que pueda captar esa realidad extensiva un aparato de precisión. Los sentidos no son aparatos de precisión. Dice así prudentemente Suárez: "Sit secunda conclusio: Circa sensibile commune *absolute sumptum* non potest falli sensus... Probatur, nan licet visus possit decipi iudicando rem tantae vel tantae magnitudinis, falli tamen non postest iudicando habere magnitudinem; ne similiter falli postest iudicando habere figuram, licet falli possit, sitne illa triangulus, an quadrangulus... Tertia conclusio: Tam circa sensibilia propria, quam circa communia *in particulari sumpta* potest falli sensus. Utrumque constat experientia..." (*De Anima*, lib. 3, cap. 10, nn. 3 y 4). Entendida así de esta manera general y global—"absolute sumpta"—, no detallista, no "in particulari sumpta", la forma física exterior, decimos que es la misma forma fenoménica, que la extensión que veo y toco, es la mismísima extensión real de fuera.

Lo mismo cabe decir de la forma de movimiento, pero esto si se trata

del movimiento interno de la conciencia o temporalidad, no del movimiento exterior, porque aquí la ilusión "cinematográfica" es muy ocasionada. Recuérdese que la forma de temporalidad la puso Kant en la sensibilidad interna. Y mucho antes que él los escolásticos con una notable perspicacia advirtieron que el movimiento exterior, aun tomado de esa manera global, como decimos, puede ser ilusorio. Así, por ejemplo, Suárez, después de haber afirmado que los "sensibles comunes", o sea las formas de segundo grado tomadas absolutamente, es decir, de una manera global y no detallista, son siempre como los captamos—"circa sensibile commune absolute sumptum non potes falli sensus"—; a continuación añade: "At vero in tribus aliis sensibilibus [se refiere al motus, numerus et quies] etiamsi in communi sumantur, potest falli sensus, eo quod sunt magis extrinseca seu remota a propriis obiectis" (*De Anima* 1. c. n. 3).

Con esto entramos, finalmente, en la consideración de *los aspectos modales* de la percepción en su relación con el plano estimular. Y aquí hemos de decir que únicamente estos aspectos modales o cualidades sensibles, cuales son el color, sabor, olor, temparatura, etc., tienen un estímulo propio en la reaildad exterior. Como decían los antiguos con expresión exacta, tienen "especie propia". Especie en latín es lo mismo que imagen o forma estimulante.

Esta correspondencia entre la cualidad sensible percibida y el estímulo exterior, aunque propia y determinada, no es—según la opinión más autorizada y corriente entre los científicos de hoy—una correspondencia de tipo *formal o isomórfica*, sino una correspondencia de tipo *virtual o etiomórfica*.

Es decir, que en el caso de las cualidades sensibles, el objeto o fenómeno percibido no es el estímulo. No se identifican, hay verdadera dualidad. Objeto y estímulo, por lo que se refiere a los *aspectos modales* de la percepción, son diversos formal y realmente. Lo que veo, lo que oigo, lo que gusto, no es lo que me estimula. Veo, por ejemplo, un color verde, y lo que me estimula no es un color verde, sino una vibración actínica mono o policromática de determinada longitud de onda. Oigo el sonido *la*, y el estímulo no es un sonido, sino también una vibración correspondiente. Y así respecto de las demás cualidades sensibles o aspectos modales de la percepción. Una cosa es lo que siento y otra lo que me estimula. Es lo que formulan los escolásticos diciendo que estas cualidades no se dan formalmente "a parte rei", sino sólo virtualmente.

La famosa ley müllerianа sobre la energía específica de los sentidos

no hace otra cosa que registrar este hecho de la dualidad etiomórfica y no isomórfica de fenómeno y estímulo correspondiente a los aspectos modales de la percepción. Erróneamente se interpreta a veces esta ley extendiendo su significado y valor también a los aspectos amodales del conocimiento sensible. Lo que está en flagrante desacuerdo con los mismos fundamentos experimentales de la Ley de Müller y con la imponente evidencia de la existencia del mundo exterior. La Ley de Müller no tiene vigencia nada más que para los aspectos modales de nuestra percepción.

Esta dualidad real entre estímulo y fenómeno que, sin embargo, se corresponden constantemente de una manera causal, como causa y efecto respectivamente, bien merece que se la califique de *etiomórfica*, y no de isomórfica, puesto que el Isomorfismo implica una correspondencia de formas semejantes y en nuestro caso, por el contrario, no hay igualdad o semejanza entre la forma percibida y la forma estimulante, sino pura causalidad o etiomorfismo.

También aquí tenemos que preguntarnos, si anteriormente rechazamos el isomorfismo gestaltístico en cuanto que implicaba una dualidad, ¿por qué ahora admitimos esa dualidad? Recuérdese que allí rechazamos una dualidad entre forma fenoménica y forma física, pero dentro del plano de la intencionalidad y objetividad del conocimiento: dualidad siempre y en todo caso inadmisible. Porque una dualidad entre mundo fenoménico y mundo físico en ese plano no podría sostenerse, sino, a duras penas, en virtud de una armonía prestablecida a la manera de Leibniz, o con cualquier otro artefacto equilibrista de difícil e inverosímil montaje, que tarde o temprano llevaría lógicamente a dar en un idealismo catastrófico. De lo que ahora hablamos es de una dualidad en el plano estímular entre fenómeno y estímulo, dualidad que no es isomórfica, sino etiomórfica.

En el caso que ahora nos ocupa de las cualidades sensibles no hay tampoco dualidad en el plano de la intencionalidad u objetividad, a pesar de que el aspecto modal fenoménico no tiene correspondencia formal en la realidad, sino sólo virtual. Lo que hay es pura fenomenidad, pero no dualidad. La diferencia—en este plano de la objetividad o intencionalidad—entre los aspectos modales y amodales de la percepción, está en que en los aspectos amodales se da identidad de lo real y lo fenoménico, y en los aspectos modales pura fenomenidad.

Mas nótese bien, que esta pura fenomenidad, que aquí afirmamos para los aspectos modales de la percepción en virtud de la Ley de Müller, no es una pura fenomenidad como la fenomenidad idealista, que exclu-

ye toda relación y mucho más causal con lo transobjetivo. Afirmamos una fenomenidad en el plano de la intencionalidad, pero relacionada etiológicamente en el plano de la estimulación con la realidad del mundo exterior. No se da Isomorfismo como para los aspectos amodales simples, pero se da Etiomorfismo, más que suficiente para distanciarnos definitivamente de todo idealismo.

Como fácilmente se deja entender por lo que acabamos de decir, sólo aquí en los aspectos modales de la percepción es donde el entendimiento corrige nuestra percepción sensible descubriendo que las reacciones cognoscitivas de nuestro aparato sensoperceptor en lo que respecta a estas cualidades sensibles son puramente fenoménicas, que la realidad correspondiente es muy diversa de lo que capta el sentido, reacciones debidas virtualmente a los estímulos, pero formalmente a la "energía específica de los sentidos".

En conclusión, mundo fenoménico y mundo físico en nuestra percepción sensible se identifican plenamente en el plano de la objetividad e intencionalidad, en lo que se refiere a los aspectos amodales simples y complejos de nuestra percepción. Nuestra percepción sensible en estos aspectos amodales está dotada de un valor óntico indubitable. No pudiéndose hablar de correspondencia o Isomorfismo, que implicaría dualidad y no identidad. En el plano de la estimulación hay una correspondencia isomórfica con relación a los aspectos amodales simples, y puramente etiológica en lo que se refiere a los aspectos modales, que en el plano de la intencionalidad carecen de valor óntico formal, no reteniendo nada más que esa correspondencia virtual o etiomórfica con el mundo exterior.

B. Pérez Argos, S. I.

BIBLIOGRAFIA

LIBROS

SMITH, CH.: *Sensism. The Philosophy of the West.* In two volumes. New York, The Truth Seeker Company 1956; vol. 1.º, LVI — 732 págs.; volumen 2.º, XVIII + 1612 págs.; 14 × 21 cm.

Charles Smith, nacido en 1887 en Estados Unidos, combatiente en la primera guerra mundial, vuelto a New York en 1928, durante veintisiete años ha elaborado un tratado de moral, que desarrolla en esta obra.

Contiene un alegato del sensismo más radical, más escéptico (en todos los órdenes en que la realidad desborda el marco sensista) desde la primera a la última página.

No es, no obstante, una pura y simple repetición del sensismo que conocemos, por ejemplo a lo Hume, sino elaborado, y más extendido a todos los órdenes del pensamiento y de la vida humana. Los relatos de la Biblia (también habla de ellos) son metáforas; los milagros son analogías; Dios es la personificación de las personificaciones que hacemos con los nombres; la metafísica es un abuso de las palabras, etc. Conserva, es verdad, el nombre de seres espirituales, el nombre y cierto tratado de metafísica, habla de religión y de moralidad. Pero cuando se examina el fondo se ve que bajo estas denominaciones no hay más que un cobertor de pura apariencia: en realidad hay el escepticismo más total y radical.

La obra tiene más el aspecto de una propaganda ideológica, que la serenidad de una investigación de Filosofía. Más que demostraciones hay afirmaciones algo parecidas a un discurso sin bibliografía, con muy escasas referencias históricas.

No acierto a ver el valor que para la Filosofía tenga esta obra: desde luego, nuestro modo de pensar en todo dista totalmente de su contenido.

La presentación tipográfica es excelente, lujosa, perfecta: como también es abundante el repertorio de índices.

J. ROIG GIRONELLA.

ALOYSIUS M. CONTRERAS ET THOMAS UYTTENBROECK, O. F. M.: *Theologia Naturalis*, editio altera; Kowloon (tong) Hongkong, 1952. 20 × 13 cms. pp. XX-322.

Es un breve tratado de Teodicea, para el uso de los seminaristas del Seminario regional de S. Buenaventura en Hankow. Como argumento fundamen-

tal para probar la existencia de Dios toma el formulado por Steenberghen y tomado de lo finito y relativo: a ese argumento trata de reducir casi todos los demás. Los argumentos tomados del consentimiento, del apetito de felicidad, de la obligación, de las ideas, tienen solamente un valor suasivo y confirmativo. Aunque muestra muchas veces sus simpatías por ciertas opiniones escotistas, como la univocidad del ser y de las perfecciones simples y la distinción escotista en los atributos divinos, sin embargo no toma parte decidida por ellas, sino que más bien sigue las sentencias de la filosofía común y perenne. Solamente en la unión de la causa primera y segunda en la cooperación, se muestra partidario de la teoría escotista: se niega toda ciencia media, toda premoción; hay solamente concurso simultáneo, y en el obrar pertenece a Dios la principal parte aun en las acciones pecaminosas en lo positivo del pecado: por consiguiente la iniciativa en que se haga el acto positivo del pecado pertenece a Dios, y eso en aquellas circunstancias en que la malicia es inseparable de la acción: ¿cómo se salva la santidad de Dios y la libertad de la criatura? Termina la obrita con un apéndice interesante acerca del concepto que tenían del Ser Supremo los antiguos filósofos chinos. La obra es muy ordenada, clara, brevísima y apropiada para una preparación algo apresurada para el sacerdocio en aquellas regiones que tan difícilmente comprenden nuestra cultura y Filosofía.

J. HELLÍN.

PETRUZZELLIS, N.: *Il problema sociologico nella prima metà del sec. XIX*. Bari, Adriatica Editrice (sin año); 215 págs., 17 × 25 cm.

Es esta obra una interesante historia del planteamiento y solución del problema sociológico a través de Fichte, Schelling, Hegel, Bonald, Saint Simon, Comte, Stuart Mill, Romagnosi, Mazzini, Cattaneo, Ferrari, Taparelli d'Azeglio, Gioberti y Rosmini, para terminar con el examen de las ideologías reformadoras de Proudhon y el materialismo histórico.

El autor, tan objetivo y consciente de sus trabajos, tampoco nos defrauda en éste, algo anterior a los que recensionamos ya en PENSAMIENTO, pero cuyo interés obliga a que no dejemos de reseñarlo con aprecio.

J. ROIG GIRONELLA.

ROSMINI, ANTONIO: *Théorie de l'Assentiment. Traduction, Introduction et Notes par Marie-Louise Roure*. "Problèmes et Doctrines", Collection dirigée par Régis Jolivet, vol. XII. Lyon, Emmanuel Vitte, Editeur 1956; 210 páginas, 14 × 23 cm.

Dos partes netamente distintas tiene la obra que reseñamos. La segunda, desde la página 101 hasta la página 210, contiene el libro primero de la lógica rosminiana, titulado *Degli Assensi*, que ha sido traducido al francés con el de *Théorie de l'Assentiment*. La primera es una Introducción de María-Luisa Roure.

Con muy buen acuerdo nos expone brevemente la escritora francesa las ideas fundamentales para situar dentro de la filosofía rosminiana; después trata con bastante amplitud de la lógica, que en Rosmini no tiene el sentido puramente formal que modernamente le damos, sino algo más vasto, enlazado estrechamente con la psicología y metafísica, algo parecido, diríamos, a lo que es para Balmes *El Criterio;* por último, dentro de la lógica señala el lugar que ocupa esta *Teoría del Asentimiento* y discute las principales interpretaciones y juicios que sobre este tema han pronunciado.

Esta Introducción es conducida con nitidez y acierto. El texto reproducido en la segunda mitad del libro no tiene tanto interés después de la reciente edición (todavía no terminada del todo, pero a la que pronto se añadirá el último volumen, 28) de las obras de Rosmini. No obstante, como texto manual y escolar, también tiene interés, para los que no pueden manejar la monumental edición nacional italiana de la lógica de Rosmini.

J. Roig Gironella.

Farre, L.: *¿Es el arte una máscara trágica?* Universidad Nacional de Tucumán (República Argentina) 1955; 42 págs., 15 × 23 cm.

Luis Farré, español de nacimiento, doctorado en Córdoba (República Argentina), profesor de la Universidad Nacional de Tucumán, es autor de conocidas obras de Estética, como su Curso o tratado y su libro sobre Santayana.

En esta conferencia se nota un poco el ambiente inestable del momento en que se pronunció, pero siempre con un fondo espiritualista, que el autor no ha abandonado.

J. Roig Gironella.

Gracia y García de Castro, Rafael, arzobispo de Granada: *Criterios de Menéndez Pelayo.* Granada, 1956; 192 págs., 12,5 × 19 cm.

El ilustre arzobispo no pretende en estas páginas ni presentar una tesis, ni un montón de erudición bibliográfica, ni un estudio de investigación filosófica o literaria. Trata simplemente de *recordar* o *actualizar* los móviles íntimos, las corrientes abisales profundas, que desencadenaron el "aliento de titán", el "hálito creador" de don Marcelino. El libro del excelentísimo señor arzobispo de Granada es un eco de otro libro suyo más extenso, y cuyas páginas centrales no han perdido actualidad. Un libro sencillo, sin panegirismos, lleno de esa madurez que da el conocimiento y la verdad, que nos hace penetrar en el alma y en la mente del polígrafo español, poniendo ante nuestros ojos al *hombre,* al *sabio,* al *incorregible español,* al *europeo,* al *católico,* al *maestro* que no sabía capitular ante las circunstancias ambientales, al *enamorado de la belleza clásica* por lo que mereció el ridículo remoquete de *pagano,* al *hispanoamericano...,* etc... Quince capítulos plenos, sin recargas de erudición obstaculizadora de la agradable lectura, escritos en un estilo

agradable, sonoro, en el que se trasluce una justificadísima simpatía y un celoso entusiasmo por don Marcelino. Si cupiese hablar así, apellidaríamos el libro del ilustre arzobispo un *libro de meditación* dedicado a la juventud que se abre al futuro de España, sobre el gran polígrafo montañés.

J. M. ALEJANDRO.

GALLI, G.: *Dal Talete al "Menone" di Platone*. Biblioteca filosofica e pedagogica de "Il Saggiatore" 1. Torino, Edit. Gheroni (sine anno), 135 páginas, 17 × 24 cm.

Se trata de una exposición de la filosofía griega hasta el diálogo platónico *Menón*. Recoge el eco de las diversas tendencias e interpretaciones y ofrece, por su parte, su propia visión—esto, sólo de la filosofía preplatónica—, sin detenerse apenas en referencias bibliográficas. Respecto del orden de los diálogos platónicos sigue un criterio externo-interno de menor a mayor complicación y profundidad en el tema que tratan. Para la exposición de la doctrina platónica sigue el método de exponer cada uno de los diálogos, rehuyendo la síntesis. El orden de los diálogos comentados es éste: Período 1.º Ion, Hipias Menor, Laques, Cármides, Lisis, Trasímaco, Eutifrón, Apología de Sócrates, Critón, Protágoras; Período 2.º Gorgias, Menón.

J. GERARDO

SÁNCHEZ DE MUNIAIN, JOSÉ MARÍA: *Antología general de Menéndez Pelayo*. Recopilación orgánica de su doctrina.—Prólogo de Mons. Angel Herrera Oria. Tomo I: 171 y 691 págs. Tomo II: 67 y 1361. Madrid, 1956. Biblioteca de Autores Cristianos.

Esta magnífica Antología General de Menéndez Pelayo está distribuída en dos inmensos, aunque sumamente manejables volúmenes. El primero contiene el siguiente temario: *Ideario. Historia de la Filosofía. Historia de España y de la Iglesia;* y el segundo, el siguiente: *Ideas estéticas. Historia de la literatura. Historia del arte. Selección poética. Indices.* Asombra la labor ingente realizada por el catedrático Sánchez de Muniain para llevar a cabo la presente Antología. Con ella tiene el curioso lector y el amante de la ciencia un magnífico instrumento para conocer la obra magna del gran polígrafo montañés, y con ésta casi todo el acervo de nuestra cultura española y los principales rasgos de la universal; y "articulado y ensamblado lo mucho que se encuentra disperso en excursus, observaciones incidentales, sucesivas revisiones de temas, etc., a lo largo de los sesenta y dos tomos publicados de las obras completas, de otros trabajos no copilados todavía, y hasta de algunos manuscritos inéditos".

Precede a la obra un amplio y ponderado prólogo debido a la pluma de monseñor A. Herrera Oria, y una Introducción general del autor de la Antología, donde brevemente se nos presentan los rasgos fundamentales de la vida, carácter, formación y cualidades personales de Menéndez Pelayo. Com-

pletan la obra una selecta bibliografía y unos índices completos de nombres y materias. La presentación material es magnífica, y nadie dejará de admirar el gran acervo de tal cantidad de material tan armónicamente distribuído y tan nítidamente editado en solos dos volúmenes de la BAC. Por todo lo cual felicitamos efusivamente al catedrático don José M. Sánchez de Muniain y a la Editorial Católica, que con esta Antología han contribuído tan eficazmente al conocimiento de la fecunda obra del polígrafo santanderino.

L. Salcedo.

Smith Gerard, S. J.: *The truth that frees*, The Aquinas Lecture, 1956, Marquette University Press, Milwaukee, 1956, 12 × 18 cm.; 83 págs.

El librito recoge la conferencia que el autor que es director del Departamento de Filosofía de la Universidad de Marquette, pronunció el día de Santo Tomás de 1956 ante los miembros de la Sociedad Aristotélica de dicha Universidad, para conmemorar el 75 aniversario de la fundación de dicho centro docente. El tema versó sobre las relaciones entre libertad y verdad. El autor sugiere que la verdad que hace libre al hombre parece ser el conocimiento que se logra al decidir hacer buen uso de nuestro conocimiento, por donde la verdad liberadora tiene dos componentes: el buen *uso* del conocimiento y el buen *conocimiento* mismo. El buen uso de un conocimiento falso no es en modo alguno un ideal de libertad, así como el mal uso de un buen conocimiento no es un ideal de educación.

A. Roldán, S. J.

Moreau, J.: *L'univers leibnizien*. Col. "Problèmes et Doctrines" XI. Paris, Edit. E. Vitte, 1956, 256 págs., 14,5 × 22,5 cm.

Parecería que Leibniz es un tema agotado, y, sin embargo, el libro de Moreau viene a demostrar que no es así. Ni siquiera tratándose de una exposición sintética de su pensamiento. Moreau quiere darnos una visión evolutiva de la filosofía de Leibniz. En la primera parte analiza y reconstruye su filosofía de juventud bajo los siguientes aspectos: Primeros esbozos de la metafísica leibniziana; El continuo y el movimiento: Materia y espíritu; Armonía universal. En la segunda parte estudia y presenta la filosofía de transición, concibiéndola como un período en el cual prepara los instrumentos para la elaboración definitiva de su pensamiento: El análisis de las ideas y la característica universal; La definición y el nominalismo; El cálculo infinitesimal; Crítica de la mecánica cartesiana; Noción de fuerza; Dinámica y metafísica. En la tercera parte nos da Moreau la filosofía definitiva de Leibniz como "síntesis final", a que llega después de una larga elaboración. Abarca los siguientes puntos fundamentales: Explicación científico-física y finalidad; Sistema de las mónadas; Verdades necesarias y contingentes; Esencia y existencia o argumento ontológico de la existencia de Dios; El reino de la gracia.

Moreau ha logrado poner orden en el complejo pensamiento leibniziano.

Los puntos claves quedan perfectamente iluminados, y la trayectoria fundamental también. Ha prescindido con acierto de puntos—en sí importantes, si se quiere, y discutidos como, por ejemplo, el del vínculo sustancial—, pero que son accidentales al pensamiento de Leibniz y estorbarían su comprensión. El mecanicismo inicial de Leibniz, las etapas de su superación y el sentido definitivo de la monadología y del dinamismo leibniziano nos parecen certeramente expuestos. La interpretación de las verdades necesarias y contingentes, del optimismo leibniziano, de su principio de razón suficiente, etc., con la conclusión de que no significa verdadero panlogismo, resulta clara, correcta y profunda. También merece destacarse el acierto en la exposición de la finalidad leibniziana, que resulta ser verdadera finalidad. En suma, esta exposición de la filosofía de Leibniz nos parece una de las mejor logradas por su claridad, fidelidad y plenitud dentro de su sobriedad. Todo estudio de Leibniz habrá de empezar por aquí. Sólo el fenomenalismo de la extensión y la cuestión del espacio nos hubiera gustado verlos tratados un poco más.

J. ECHARRI.

GÓMEZ NOGALES, SALVADOR: *Horizonte de la Metafísica aristotélica* (Estudios Onienses, ser. 2, vol. 2). Ed. Fax, Madrid, 1955, 416 pp., 24 × 16 cm.

¿Cuál es el objeto de la Metafísica para Aristóteles? ¿El "ente en cuanto ente" abstractísimo o el "primum Ens" realísimo? ¿Hay una evolución cuyos términos se contradicen a lo largo de la obra de Aristóteles (Jaeger) o bien hay una continuidad de posición sobre el objeto de la Metafísica? Este es el problema histórico que investiga monográficamente el P. Gómez Nogales. Problema histórico que está en íntima conexión con la problemática contemporánea en torno al sentido de la Metafísica, incluso con los planteamientos de un Heidegger, por ejemplo. ¿Es la Matafísica una disciplina de puras formas y conceptos sin vida o tiene algo que decir aún a la época de un filosofar existencial?

Este transfondo vivo y actual que tiene la problemática hace a G. N. centrar la investigación sobre Aristóteles en un amplio encuadramiento histórico, en que estudia la evolución del modo como ha sido entendido el sentido ontoteológico de la Metafísica aristotélica (período helénico dentro de la división platónica de las ciencias, ciclo aristotélico, filosofía árabe, tradición escolástica, ruptura de la línea tradicional en Patrizzi, Bacon y Descartes, Escolástica posterior, Wolff, época contemporánea). La investigación sobre Aristóteles está introducida, en segundo lugar, por un estudio histórico de la palabra Metafísica, en el que demuestra (y ello constituye una aportación importante) que, ya desde los primeros tiempos, el nombre "Metafísica" denota una preeminencia vertical. Un tercer acercamiento al objeto de la investigación lo constituye el estudio de las relaciones entre Ciencia y Filosofía en Aristóteles, en que se analiza profundamente la concepción aristotélica de la ciencia y el papel del *noûs* en la intuición de esencia, haciéndose cargo G. N. de los desarrollos de Le Blond y optando por los puntos de vista de Geyger. Al concebir Aristóteles a la Metafísica como *epistéme* y como *noûs*, parece

que en la Metafísica han de entrar la esencia y la causa de su objeto como constitutivo de su estructuración esencial.

En el directo estudio del problema propuesto, al que dedica G. N. la cuarta parte de su monografía, hace el autor dos cosas. Analizar las soluciones propuestas por los modernos filólogos e historiadores de la filosofía griega (Michelet, Natorp, Zeller, Hamelin, Robin, Owens, Jaeger; Zürcher, Schilling Wolliny, Ross, Mansion, Oggioni, Ivanka) y estudiar por su cuenta las fuentes aristotélicas. Cada una de estas dos partes del trabajo de G. N. tiene un valor sustantivo. La suma de las dos da a la obra que reseñamos el carácter de imprescindible. Los textos son analizados con sólido método positivo. El carácter de la Metafísica de Aristóteles resulta ser conjuntamente ontoteológico, sin evolución de términos estrictamente contradictorios. A todo lo largo de la obra de Aristóteles se mantiene una suficiente unidad estructural del objeto de la Metafísica, que se despliega en una cierta tricotomía: etiología, teología y ontología, esta última a manera de síntesis con dos vías de acceso, la ascendente (etiológica) y la descendente (proyección de las propiedades análogas del ser inmaterial sobre el ser finito). La analogía constituye el lazo de unión de la Teología natural y la Ontología: "el movimiento de nuestro espíritu es el mismo en ambos tratados: el de superación de lo sensible en la esfera de lo trascendente. Ni el ser en cuanto ser se puede comprender sin Dios en toda su riqueza de contenido. Ni a Dios lo podemos comprender en este mundo sin el ropaje de la analogía" (p. 236). Sin embargo, la síntesis perfecta no está acabada en Aristóteles, sino que se apunta, según G. N., como una continuación del pensamiento de Aristóteles. La Metafísica de Aristóteles, tal como él la deja elaborada, presenta para G. N. fallos muy fundamentales, que dejan abierto el camino a la Filología para un establecimiento de estadios cronológicos, en que la vertiente ontológica y la teológica aparezcan alternativamente dominantes en la obra aristotélica. Lo que no hay en ninguno de los tratados de Aristóteles es una concepción exclusivista del objeto de la Metafísica, una oposición excluyente de los aspectos ontológico y teológico. Tal es el resultado a que llega el autor del importantísimo trabajo que reseñamos, verdaderamente ejemplar dentro de la literatura filosófica española contemporánea.

El trabajo de G. N. se corona con una bibliografía de 2.772 números. No es sólo la bibliografía de la obra, sino un instrumento de trabajo complementario, que constituye un valiosísimo apéndice. Se trata de una bibliografía aristotélica al día, llamada a prestar grandes servicios. A falta de una edición puesta al día de Ueberweg, la bibliografía de G. N. nos da un elenco que no se encuentra hoy en ningún otro sitio y que será justamente apreciado.

José María Díez-Alegría.

Abbagnano, Nicolás: *Historia de la Filosofía*. Traducción de Juan Estelrich. Tres tomos. Barcelona, Montaner y Simón, 1955-56, XIV-514, 524 y 550 pp., 24 × 17 cm.

Los antiguos escépticos rindieron, contra su intención, un apreciable servicio a la filosofía y a la verdad, al darnos los mejores relatos históricos de

las "opiniones", en que ellos creían. Hay un moderno escepticismo que adopta la forma de un humanismo "problemático", interesado por el destino del hombre lanzado a la "búsqueda" de una verdad objetiva inasequible, pero condicionadora de aquella tensión vital, que da sentido al existir humano. Dentro de este clima humanista y existencial se mueve el profesor Abbagnano, ya en su obra filosófica bien conocida, y señaladamente en su *Historia de la Filosofía* (Turín, 1946), puesta ahora en castellano. Quien no tenga presente esta intención del filósofo e historiador, apenas la advertirá, pues va diluída a lo largo de la obra en una diáfana objetividad informativa, que puede decirse ejemplar, uniformemente abierta a todas las expresiones humanas de aquel afán de búsqueda, desde los presocráticos hasta nuestros días. El que busque historia de la filosofía la hallará cumplidamente en estos tres gruesos volúmenes sobriamente empleados en informar, sin digresiones temáticas ni apenas intervenciones personales ni críticas; el mismo enlace histórico-genético está conseguido con referencias muy sucintas. Resulta así un todo orgánico de gran vigor y lucidez.

Predomina en general lo analítico, y tiene buena representación lo biográfico, y hasta lo anecdótico, prestando realidad y colorido a esta obra que, sin alardes técnicos ni preocupaciones de especialización, se muestra como el fruto maduro de una larga elaboración vital en contacto con las fuentes.

Si echamos una ojeada a la disposición del material, observamos al punto la desproporción del espacio concedido a los dos bloques históricos antiguo-medieval y moderno: un tomo al primero y dos al segundo. No es, sin embargo, desestima de lo antiguo: simplemente tenía a mano el autor un más nutrido material para lo moderno; su paso es ciertamente más seguro aquí que allí. Pero las secciones antiguas, lo clásico y lo medieval, son tratadas con no menos interés y penetración histórica. Particularmente valioso el capítulo de los presocráticos, con la destacada figura de Parménides; la semblanza de Sócrates, con el valor humano-problemático de su método dialéctico que pasa a los diálogos de Platón; la exposición de Platón y Aristóteles, acertadamente cronológico-genética, con la novedad de coronarse la filosofía de Aristóteles con la Lógica, mirada como un capítulo más inserto en la teoría metafísica de la substancia. Todas las filosofías postaristotélicas están extrañamente recortadas, menos de diez páginas el estoicismo; la inclusión masiva en el eclecticismo de todo lo que hay después del siglo II a. C. hasta el neoplatonismo, comprendidos todos los estoicos desde Panecio a Marco Aurelio, habrá de parecer discutible. El capítulo del Cristianismo y filosofía patrística está desarrollado con extremado respeto y fidelidad histórica, con un generoso reconocimiento de auténtico valor filosófico para el conato de acercar a la inteligencia humana los misterios revelados; en S. Agustín viene acentuada, quizá en demasía, la centralidad humana y personal de su pensamiento, hasta absorber casi al otro polo necesario, Dios. La escolástica medieval está tratada con mucha más simpatía que la moderna, a la cual, concretamente al neoscolasticismo o neotomismo, se resiste Abbagnano a conceder valor filosófico nuevo; la imprecisión es a veces notoria, como al afirmar que en toda la escolástica dominó el "esfuerzo por justificar con la razón la fe" (II, 81). El pensamiento católico de los siglos modernos queda muy desvaído; en el capítulo del tradicionalismo del siglo XIX podía haber sido incluído Donoso; más sensible es la absoluta omisión de Balmes.

Indudablemente el pensamiento moderno le es más familiar a Abbagnano; el capítulo del Renacimiento es extraordinariamente rico; las figuras de más relieve son Erasmo y Giordano Bruno; los personajes de la reforma religiosa, Lutero, Zuinglio y Calvino, entran a plena luz, con potentes análisis de su significado espiritual; el lado católico de este momento renovador queda en notable inferioridad; las únicas figuras destacadas son Belarmino, Suárez, Molina y Baltasar Gracián.

De Descartes a Hegel Abbagnano sigue los esquemas clásicos. Lo que viene des-

pués de Hegel, hasta nuestros días, adquiere una presentación original en dos grandes capítulos, que integran el tercer tomo: Romanticismo-Positivismo y Filosofía Contemporánea. En realidad, a excepción de Kierkegaard, todo el siglo XIX está, para Abbagnano, bajo el signo del romanticismo. El mismo positivismo es romanticismo de la ciencia con sus suficiencias de progreso y secreta confianza de aprisionar un Infinito ya liquidado en las esferas especulativas tras la crisis del idealismo. El siglo XX constituirá a este respecto un agudo contraste. Ocho grupos de pensamiento actual son considerados: 1) espiritualismo (Lotze, Ed. Hartmann, Eucken, Ravaisson, Lachelier Boutroux, Hamelin, Varisco, Caraballese); 2) neocriticismo (neokantismo francés: Renouvier, inglés: Adamson, alemán: escuelas de Marburgo y Baden, ristoricismo alemán: Simmel, Dilthey, criticismo historizado de Brunschvicg); 3) idealismo anglonorteamericano e italiano: Gentile, Croce; 4) filosofías de la acción y pragmatismo (Blondel, James, Vaihinger, Unamuno, Ortega); 5) filosofía crítica de las ciencias (Avenarius, Mach, Russell y positivismo lógico); 6) realismo (Külpe, Santayana, Whitehead); 7) fenomenología, y 8) existencialismo. En peculiar relación de conexión o independencia de estas corrientes se estudian en capítulos aparte Nietzche, Bergson y Dewey.

Si el clima romántico trascendía en sus diversas manifestaciones el pensar del siglo XIX lo anti-romántico es justamente el rasgo más acentuado del pensamiento actual. "La estructura íntimamente problemática del hombre de su mundo, de su saber" ha sido puesta de relieve por la que llama Abbagnano "filosofía militante" (III, 197 y 530), sobre todo por el instrumentalismo norteamericano, liquidación del ideal de ciencia del XIX, y por el existencialismo, que "ha sacado la consecuencia decisiva, la interpretación de la existencia en términos de posibilidad" (III, 530), bien que Abbagnano descubre aún agazapados ciertos residuos de romanticismo en las filosofías demasiado radicales de la Nada y del Absurdo Heidegger, Sartre), que al fin y al cobo operan con un trasfondo de Absoluto o Infinito.

Abbagnano cierra su obra de historiador con la pregunta de si esa categoría esencial del hombre, su posibilidad y su problema, puede elaborarse de modo que facilite una comprensión positiva y fundante del hombre y de su mundo; esa pregunta incumbe ya al filósofo, aunque para Abbagnano apenas cabe responderla si no es volviendo a la entraña de la realidad humana a través de su "historia". Vuelve así a explicitarse la intención que movió esta empresa historiográfica. No podemos suscribir esta intención de Abbagnano, y nos parece que su obra ha resultado excelente "a pesar de esa intención". Oponemos a su visión de la historia y del hombre una más esperanzada perspectiva, no precisamente por añoranza romántica, que en eso concordamos con él, sino porque el término opuesto, el de esa "filosofía militante", en la que hace armas bien declaradamente Abbagnano, creemos es un vacío paralizador que refuta el hombre con su mismo movimiento. El esfuerzo hacia la verdad se diluiría al hacerse el hombre de veras consciente de la irremisible incapacidad de romper ese círculo problemático; sólo una verdad objetiva, trascendente, efectivamente alcanzada, aun en pequeñas porciones, puede sostener aquella "tensión" vital; lo que ocurre es que al hombre limitado apenas se le comunica esa verdad sino dentro de esa misma tensión de la búsqueda; todo anhelo investigador es ya un toque inicial de la verdad en alguno de sus infinitamente variables aspectos; ahí la obra del historiador de filtrar en toda doctrina de la historia, en todo error, un algo de verdad, un substratum imperecedero e intemporal; así ha creído la auténtica filosofía "perennis", Platón, Agustín, Leibniz, equilibrio humano entre la ilusión y el vacío.

No tenemos que decir que la presentación externa de la edición española es espléndida, muy superior a la original; la traducción nos parece perfecta;

algún tecnicismo lingüístico podría haber sido perfilado, "méthexis" en vez de "méthesis" (III, 105), "protréptico" en vez de "protréctico" (I, 106); por una inexcusable distracción se ha escrito Gregorio de Nicea en vez de Nissa (I, 224); Abbagnano hace jesuíta al mínimo Marin Mersenne, amigo de Descartes, acaso confundiéndole con el P. Denis Mesland (II, 149). Más científico sería dar los títulos de obras en su lengua original, sin traducirlos, como hace Abbagnano y con él el traductor. Ciertos complementos de filosofía española, casi inexistente en Abbagnano, parecerían necesarios; desde Suárez y Gracián no encontramos más filósofos españoles que Unamuno, Ortega y Santayana. Ciertamente merecían una mención los reflejos españoles del pensamiento moderno, al menos el krausismo. Igualmente la bibliografía, aunque selecta, hubiera debido ser revisada y puesta al día; no figura la edición de Ortega en seis tomos, y la monografía de Marías sobre Unamuno va al pie de Ortega.

L. MARTÍNEZ G.

GRUNSKY, HANS: *Jacob Boehme*. Fr. Frommanns Verlag. Stuttgart, 1956. 348 pp. 20,5 × 13,5 cm.

August Faust (†) y Will-Erich Peuckert han iniciado una magna edición de las Obras de Boehme en 11 tomos, que será copia facsímil de la edición de 1730. Fué hecha ésta con gran escrupulosidad crítica, a diferencia de todas las anteriores y posteriores a esa fecha, pero no tuvo apenas difusión librera y hoy sólo puede encontrarse como una gran rareza en contadas bibliotecas públicas. Fuera de pequeñas añadiduras, como introducciones, notas y algunos grabados primitivos reproducidos en facsímil, tiene la presente edición como gran novedad este primer tomo que abre la serie y que contiene una monografía introductoria de H. Grunsnky. Pocas veces una "introducción" se hizo tan necesaria como en el caso del filósofo "teutónico". Boehme pasa por uno de los más difíciles pensadores de la historia de la Filosofía; impenetrables sus "iluminaciones", sus reflexiones y su estilo crecido vigorosamente en un personalísimo diálogo consigo mismo, mitad confesión, mitad ensayo.

Efectivamente, Grunsky ha logrado elaborar una iniciación de sorprendente claridad y de sostenido interés. Requería ello un dominio del voluminoso material boehmiano, tantas veces sellado con el misterio, y, sobre todo, un esfuerzo de internación en los complejos fondos anímicos del filósofo, para detectar sus intenciones, sus íntimos movimientos, su extraña sensibilidad humana, predispuesta para lo recóndito y lo trascendente, angustiada por la realidad dura de los contrarios en la vida y en el ser y tendida hacia la unidad. Todo este trasfondo humano, imprescindible para la inteligencia de Boehme, queda bien delineado en la trama biográfica de la primera parte, *Vida y evolución*, verdadero núcleo exegético de todo el conjunto.

Después de esta amplia presentación biográfico-doctrinal, viene el estudio más analítico de las piezas del sistema, *La doctrina, como sistema cerrado*. Son muchas y originales esas piezas sistemáticas; el filósofo "eidético" desarrolla una creatividad portentosa en conceptos, construcciones y expresiones lingüísticas, y no es el menor trabajo de Grunsky el apartar del lector las ideas que

instintivamente pondría debajo de los términos empleados con gran autonomía de estilo por Boehme. En el contraste con otras concepciones similares se recorta muchas veces su verdadero significado. Así su lucha de contrarios no es exactamente la de Heráclito; la unidad del ser no es la de Parménides (ver p. 71 ss); razón e intelecto tampoco se relacionan entre sí como es uso en la terminología tradicional; la unidad cósmica no es la neoplatónica, el centro del universo, es corazón, es decir, voluntad, que configura gradualmente con el deseo la forma entrevista en oscuridad.

En el complicado sistema de Boehme, que puede calificarse de grandiosa construcción arquitectónica, se dan la mano los más variados elementos de fermentación espiritual del tiempo; junto a los esquemas teológicos, particularmente el trinitario, eje de todo el sistema, están bien representadas la magia, la cábala, la astronomía, astrología y medicina, con la fantasía ocultista de un Paracelso y la elevación mística neoplatónica de un León Hebreo. El autor ha tenido la oportuna idea de ofrecer al final del libro una tabla de esquemas y simbolismos usados o sugeridos por Boehme, como guión intuitivo de sus extrañas concepciones; así la esfera filosófica, el esquema del fuego-luz, el esquema de la eterna tríada, el esquema de las cualidades, etc., que iluminan las explicaciones del texto. En Apéndices van ciertas secciones complementarias de bibliografía, índices de nombres y materias y, sobre todo, una detallado Léxikon de conceptos, que aclara la personal terminología de Boehme, y remite a los lugares del texto donde aquellos conceptos tienen su aplicación y desarrollo.

El intento de una digna portada introductoria a las Obras de Boehme puede decirse plenamente logrado. Muy oportuna hubiera sido una reseña más extensa de los influjos modernos de Boehme, en Baader, Schelling, Hegel, Berdiaef, etc., que quedan sólo insinuados. Hay también conceptos típicamente boehmianos, como "sin-fondo", el "wesen", ser, en su sentido funcional de ser-en, habitar (p. 82), que admitirían una referencia interesante a la actual filosofía existencial alemana.

L. Martínez G.

Jaspers, Karl: *Bilan et perspectives* Traduit de l'allemand par Hélène Naef et Jeanne Hersch. Desclée de Brouwer, Bélgica, 1956, 264 pp. 19 × 12 cm.

Un prólogo de presentación hubiera sido muy oportuno para informarnos sobre el criterio que ha guiado esta selección de trabajos de Jaspers. Aunque se da como traducción de la obra original *Rechenschaft und Aufblick. Reden und Aufsätze* (Munich, 1951), ni están todos los escritos allí contenidos, ni se sigue su disposición externa. En la edición alemana recogía Jaspers una veintena de conferencias y artículos pronunciadas o publicados, salvo dos, después de la última guerra. Los dividía en cuatro secciones; la primera de trozos en torno a diversos personajes, Max Weber, Goethe, Solón, el profeta Ezequiel, Kant, Kierkegaard; la segunda sobre la Universidad, filosofía y ciencia y psicoanálisis; la tercera sobre el espíritu europeo, el nuevo humanismo, riesgos de la libertad y amenaza de la bomba atómica; la cuarta contenía dos trabajos (una charla radiofónica y una introducción a una traducción italiana

de sus obras) sobre su propia filosofía: *Sur le chemin de la philosophie* (en alemán: *Mein Weg zur Philosophie*), 1951, y *A propos de ma philosophie*, 1941. La presente selección ha invertido el orden, poniendo primero los escritos de carácter más general, sobre filosofía y ciencia, espíritu europeo, humanismo, libertad y amenaza atómica, a los que siguen los dos autobiográficos y, en último lugar, los consagrados a Kierkegaard, Kant, profeta Ezequiel, Solón y Goethe. Faltan, entre otros, los ensayos sobre la Universidad y el dedicado a Max Weber.

No nos toca entrar en el contenido de estos escritos; baste su enumeración. Anotamos que existe traducción española anterior y más completa (*Balance y perspectiva. Discursos y ensayos.* "Rev. de Occidente", 1953), por Fernando Vela, y subrayamos el particular significado de los dos trozos autobiográficos antes mencionados en orden a iluminar, desde un contexto humano y concreto, la filosofía de Jaspers; interesante su encuentro con Husserl, verdadera antítesis de su punto de vista, y con Max Weber, y el decidido influjo de Kierkegaard para su orientación a la filosofía.

L. MARTÍNEZ G.

MAINE DE BIRAN: *Journal. I. Février 1814-31 Décembre 1816. II. 1er Janvier 1817-17 Mai 1824.* Edition intégrale publiée par Henri Gouhier. Etre et penser. Cahiers de Philosophie, nn. 41-42. Neuchatel, Editions de la Baconnière. 1954-55. XXXIV-256 y VIII-432 pp., 20 × 14 cm.

Si es reducida la obra literaria dada por M. de Biran a la publicidad (apenas tres escritos no extensos), es muy copioso el material manuscrito que dejó a su muerte; gran parte de él lo ocupan notas privadas de recuerdos personales, comentarios políticos y reflexiones filosóficas. La varia suerte, contenido y repetidas ediciones, siempre fragmentarias, de estos papeles íntimos, quedan expuestos en la introducción de Gouhier, que justifica su plan de dar una edición, por primera vez completa, de lo que puede considerarse más estrictamente "diario", a saber, cuatro cuadernos de memorias que discurren ininterrumpidamente desde febrero de 1814 al 17 de mayo de 1824, dos meses antes de morir Biran, y a los que el mismo Biran denomina "journal" (materia de los dos volúmenes presentes), y una serie de agendas de bolsillo, carnets y notas (materia de un próximo tercer volumen). Otro abultado cuaderno de notas del período de juventud, 1794-95, que los anteriores editores denominaron "viejo diario" (E. Naville) o "primer diario" (P. Tisserand), habrá de considerarse más bien, a juicio de Gouhier, simplemente como un "viejo cuaderno" de notas, esbozos y apuntes filosóficos, que mejor irán como una introducción a sus obras filosóficas; no figurarán, pues, en esta edición del "Journal". Gouhier sigue así un criterio más histórico y científico; nos da el diario en su estado original, sin cortes ni divisiones esquemáticas interpoladas, ni textos complementarios sacados de otros sitios; en toda su integridad posible, ya que ciertos pasajes, por razones al parecer de excesiva intimidad, fueron suprimidos por los testamentarios de Biran.

Es altamente interesante seguir en estas páginas, llenas de sinceridad humana, los movimientos de un espíritu reflexivo y sensible. En ellas se refleja

diáfano todo un mundo cercano de reacciones íntimas a las situaciones humanas, profundas o triviales, a las condiciones externas de clima y estado corporal (son los diez últimos años de una existencia somáticamente pobre), las aficiones literarias de Biran, sus lecturas preferidas (Pascal, Leibniz, Rousseau, Mme. de Stael), sus proyectos generosos y sus estados de abatimiento, su frecuente sensación de impotencia e inadaptación social, con claros de optimismo y euforia; todo el mundo más lejano de acontecimientos políticos, con sus profundos impactos en el ánimo de Biran, primera y segunda abdicación de Napoleón, con el intermedio de los cien días de su vuelta fulminante; todo ello provoca en Biran comentarios políticos de intensa pasión; queda clara su firme convicción monárquica, un tanto utópica a veces, su profunda detestación de la revolución del "tirano" de Francia y de Europa. Sobre todo el "Diario" nos da la génesis, mejor, la gestación, de una gran obra sobre la ciencia del hombre, a la cual vuelve insistentemente Biran la atención, recoge materiales inapreciables de aguda observación, propia y ajena, se obliga obstinadamente a centrar en ella su trabajo y, en definitiva, no llega nunca a dárnosla, sino en esos esbozos de sus notas íntimas. En realidad no hay cosas sorprendentemente nuevas sobre lo existente en las obras publicadas, pero muchas posiciones típicas de Biran, su visión equilibrada del hombre, espíritu y cuerpo, con el papel importante de lo corpóreo y sensible para los procesos del alma, la secreta eficacia del inconsciente (pasaje revelador en tomo I, p. 84), su valoración de la reflexión íntima, de la voluntad y la libertad, su arraigado espiritualismo frente al sensismo o sensualismo en boga, adquieren nueva luz y una confirmación vital desde las páginas del "Diario".

L. MARTÍNEZ G.

FRIEDLANDER, PAUL: *Platon. II. Die platonischen Schriften. Erste Periode.* Zweite erweiterte und verbesserte Auflage. Berlin. Walter de Gruyter & Co. 1957, 336 pp., 22,5 × 15,5 cm.

Lo mismo que el primero, sale este segundo tomo notablemente ampliado y corregido con respecto a su primera edición en 1930. Dicho segundo tomo primitivo será desglosado en dos volúmenes, de los que el primero, el presente, considera los diálogos del primer período, y el segundo comprenderá los diálogos del segundo y tercer períodos. El autor ha tenido en cuenta la varia literatura platónica de los últimos veinticinco años, no meramente para extender la lista bibligráfica, sino para compulsar detenidamente las nuevas interpretaciones y análisis. Las notas, que van al fin de los capítulos, son el cauce más visible de esta revisión abierta y profunda; nos complace ver nombres españoles en este acopio de bibliografía especializada.

Después del primer tomo de carácter sintético e introductorio, vuelto a todos los aspectos genéricos de la vida y obra de Platón (ver nuestra recensión en PENSAMIENTO, 11 [1955] 95-96), esta segunda parte se ciñe más al análisis, diálogo tras diálogo, en un penetrante y animado comentario. Comentario más descriptivo o narrativo que teórico; pero al hilo de lo histórico van prendidos, en un frente de unidad, lo artístico y lo filosófico, lo hu-

mano y lo situacional; justamente su coincidencia es el secreto de Platón, y el intento primario de Friedländer es ayudar a comprenderlo. Divide en cuatro grupos este primer período platónico, que en su conjunto caracteriza de "ascensional" (Aufstieg): *a*) Protágoras y el grupo principal de diálogos aporéticos en torno a la definición (*Protágoras, Lachés, Trasímaco, Cármides, Eutifrón, Lisis, Hipias Mayor*); sus temas: la areté, filía y kalón; *b*) cuadro de primeros diálogos cortos (*Hiparco, Ión, Hipias Menor, Teages*); sus temas: el filósofo, el sofista, el poeta; *c*) autorrevelación y disfraces del filósofo (*Apología, Critón, Eutidemo, Cratilo, Menexeno*); *d*) "El Logos hace su entrada" (*Alcibíades Mayor, Georgias, Menón*).

Fiedländer recoge las últimas oscilaciones eruditas en torno a la genuinidad de ciertos diálogos, como el *Hipias Mayor, Hiparco, Teages, Alcibíades Mayor*, sin adoptar personalmente una actitud cerrada. En todo caso el comentario discurre, para esos diálogos, en paridad con los de genuinidad incontrovertida. Juzgamos atinado el reconocer, frente a las resistencias de muchos críticos, anticipaciones de la teoría de las ideas en ciertos pasajes del *Eutifrón* y del *Hipias Mayor* (p. 292, nota 6). Otro acierto notable estimamos la divergente caracterización de la apología de Sócrates en Jenofonte y en Platón. Aquél mira a la defensa del hombre Sócrates; Platón, en la *Apología*, mira más a defender la existencia del filósofo frente a la masa, la "filosofía" frente a la "doxosofía" ("no hablo por mí, sino por vosotros"); es el tema "pedagógico" acuciante para Platón (p. 145), vivo y operante en todos estos diálogos, y oportunamente subrayado por Friedländer, sobre todo en el *Menón* (p. 266 y 271). Original también y penetrante el sentido de la muerte de Sócrates, su "ser para la muerte" (p. 157); Sócrates no mira la muerte como un mártir cristiano, ni como un cínico despectivo; no muere como un estoico ni como un epicúreo, que "saben" lo que es el morir; muere "socráticamente", simplemente como hombre, es decir, con sabia ignorancia que se pliega sencillamente al hecho de tener que morir, pero remitiéndose piadosamente al dios que sabe, él solo, cuál es el mejor camino.

L. Martínez G.

Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade. Monadologie*. Edic. bilingüe (francés-alemán) y notas de Herbert Herring. Tomo 253 de la "Philosophische Bibliothek". Verlag Felix Meiner. Hamburg. XIV-74 pp., 19 × 12 cm.

Núcleo y fórmula, la más precisa, de todo el sistema filosófico de Leibniz pueden considerarse estos dos escritos pertenecientes a su último período (1714; muerte de L. 1716); Robinet los llama "una especie de testamento". Desenvuelven un idéntico fondo doctrinal, la *Monadología* en forma más didáctica, los *Principios* en un estilo más abierto. El título "Monadología" no proviene de Leibniz, que no le dió título alguno especial, sino del profesor de Jena H. Klöhler, que publicó en 1720 una traducción alemana del escrito. La errónea opinión de que fué dedicado al príncipe Eugenio de Saboya arranca de la traducción latina de J. Koethens bajo el título: *Theses metaphysicae in gratiam serenissimi principis Eugenii* (1737). Los *Principios*, y no la *Mo-*

nadología, fueron dedicados al príncipe. Estos y otros detalles críticos podrán leerse en el Prefacio del editor. En la breve introducción se subraya el concepto de "perennis philosophia" y el fundamental valor de la "individualidad" cualitativa, monádica, para todo el pensamiento ontológico y gnoseológico de Leibniz.

La presente edición se apoya, para el texto original, francés, en la reciente edición crítica de Robinet (1954), para el texto alemán en la traducción de Buchenau-Cassirer (1906). Las variantes respecto de la edición clásica de C. J. Gerhardt (1875-1890) y de la de Robinet, para el francés, así como de la de Buchenau para el alemán, van al pie del texto. El editor ha conservado las referencias a la *Theodicea* que figuran en el texto original de la *Monadología*, aunque no en la copia de Hannover, que sirvió de base a Robinet, ni por tanto en la edición de éste.

L. MARTÍNEZ GÓMEZ

PHILP, H. L.: *Freud and religious belief*. Rockliff. London, 1956. XIV-140 páginas, 22 × 14 cm.

En 1956 se cumplió el siglo del nacimiento de Freud (1856-1939); era un buen momento para el balance. Su figura es uno de los hechos más influyentes en el panorama psicológico y antropológico de este siglo. Muchos rasgos de sinceridad y aceptación que caracteriza el pensamiento de hoy frente a la realidad humana, no precisamente ideal ni romántica, tienen su origen en la obra de Freud. No descubrió él el inconsciente, del que ya se venía hablando desde Leibniz y, más cerca, Eduardo Hartmann, pero sí ha sido mérito suyo el poner de relieve el poderoso resorte dinámico de ese factor subterráneo, el señalar los métodos de su exploración y el crear en una palabra el psicoanálisis. Sin embargo, en la interpretación de esos fenómenos del espíritu se hace cada vez más claro que Freud fué víctima no pocas veces de sus "intuiciones" obsesivas, apoyadas por una fantasía audaz y cavilosa. Dentro de su escuela (C. G. Jung, Adler y otros) se ha ensanchado radicalmente el campo de factores psicológicos ocultos concentrados por Freud casi exclusiva y totalitariamente en la "libido".

Un caso típico de la estrechez psicoanalista de Freud es su interpretación del fenómeno religioso. Es un aspecto quizá menos explorado y a él consagra Philp, teólogo (protestante) a más de psicólogo, un concienzudo estudio. Personalmente carente de sentido religioso, "unrepentant atheist", educado en el ideal de ciencia positiva del siglo XIX, Freud no se interesó hasta bien tarde por el fenómeno religioso; su labor aquí no rebasa la de "dilettante". Lo viene a demostrar este libro en su doble intento expositivo y crítico. Se someten en él a minuciosos análisis las principales obras de Freud en este terreno, *Totem y Tabú*, *El porvenir de una ilusión* y *Moisés y monoteísmo*. Responden sensiblemente a los capítulos del libro, en los que se vierte un considerable material directo de Freud y se subtiende cada afirmación de él con la correspondiente réplica, llena de lógica y apoyada en oportunas, muchas veces bien elementales, consultas a la historia. Por poner un ejemplo de la fácil inventiva de Freud, Moisés para él no es hebreo,

sino egipcio, que recibe el monoteísmo del faraón Ikhnaton, reformador religioso fracasado, y lo trasmite al pueblo israelita lo mismo que la circuncisión, también de origen egipcio; es matado por su pueblo adoptivo, y después de dos generaciones surge un nuevo Moisés, de origen madianita, el cual lleva a realidad lo que no logró el primero, pero que quedó en el inconsciente (colectivo) unido al sentimiento de culpa, por el anterior crimen. La duplicación de Moisés y el asesinato del primero eran datos precisos a Freud para llenar una interpretación psicoanalítica. La base de todo es que la religión es efecto de una neurosis obsesiva, patológica, una ilusión que en definitiva será curada por la ciencia; tiene pasado, pero no tiene futuro. Freud, que comenzó haciendo ciencia para disipar la ilusión, termina admitiendo verdaderas fantasías para apoyar una "intuición" histórica.

L. MARTÍNEZ G.

STEVEN, PAUL: *Moral Social*, trad. española, por José Ortiz Sanchiz, acomodada a la 2.ª ed. francesa, Ed. Fax, Madrid, 1955, 530 pp., 25 × 18 cm.

Es un Manual general que consta de cinco partes: *Cuestiones preliminares, La Iglesia y la vida familiar, La Iglesia y la vida profesional, La Iglesia y la vida cívica, La Iglesia y la vida internacional.* Estudia las relaciones de la familia con el Estado, vida conyugal, padres e hijos, educación, feminismo; moral de la producción, distribución, circulación y consumo; problema de la sociedad civil y de la autoridad, deberes y derechos de los ciudadanos; sociedad internacional, paz y guerra, problemas de organización de la sociedad internacional. Las cuestiones son tratadas breve y claramente, dentro de una exposición elemental. Frecuentemente sustituye sus propios desarrollos por transcripciones de textos pontificios, convenientemente seleccionados para responder a la distribución sistemática de cuestiones. La obra constituye un útil compendio elemental para introducirse en la doctrina de la Igleia acerca de los problemas dichos. La presentación es agradable y hace fácil la lectura. Contiene una breve exposición histórica de las doctrinas liberal, marxista y social-católica.

JOSÉ MARÍA DÍEZ-ALEGRÍA

THOMAS VON AQUIN: *Das Wort*. Verdeutscht von Josef Pieper, Kösel-Verlag, München, 1955, 143 pp., 19 × 11 cm.

Es una segunda elaboración de la versión alemana de las once primeras Lecciones del capítulo primero del Comentario de Santo Tomás de Aquino al Evangelio de San Juan. Comprende el comentario al Prólogo del Evangelio. El nombre del traductor es una suficiente garantía de la calidad del trabajo, excelentemente editado por Kösel. Pieper considera que estas páginas de Aquino constituyen tal vez la más considerable formulación de la doctrina del Logos que pueda hallarse en la Teología occidental considerada en su conjunto. Tras una aparente frialdad intelectual, encontraríamos aquí

una especie de respetuosa timidez ante la inabarcable plenitud de sentido de la palabra revelada, que no permite zanjar definitivamente una determinada interpretación.

José María Díez-Alegría.

David, Aurel: *Structure de la Personne Humaine*, Presses Universitaires de France, Paris, 1955, 142 pp., 23 × 14 cm.

Louis de Broglie ha dicho, a propósito de esta obra (que es la mayor parte de la Tesis de Doctorado de A. D. en la Facultad de Derecho de París): "M. Aurel David es un espíritu original, y las ideas que desarrolla en la presente obra no dejarán de hacer reflexionar al lector sobre problemas importantes, raramente considerados desde este punto de vista". Me parece que este juicio es exacto. La obra comprende cuatro capítulos. Un capítulo introductorio plantea el problema: ¿Se identifica la persona humana con el organismo fisiológico, con el cuerpo? La experiencia jurídica nos revela que la persona humana tiene propiedades incompatibles con aquella identificación. Los fenómenos de injerto biológico y de posible intercambio de órganos no hacen sino poner de relieve aquella incompatibilidad, que podía constar ya anteriormente. La parte fisiológica del hombre tiende a quedar cada vez más equiparada al orden jurídico de los *bienes*.

Esto se estudia particularmente en el *capítulo primero*: la persona humana, tal como la revela la experiencia jurídica, presenta un grupo de propiedades físicamente comprensibles, expresables en un lenguaje asequible a las ciencias, y otras que todavía no pueden ser expresadas de ese modo. Entre las primeras enumera D. la estabilidad, la cuantificación (individualidad exactamente delimitable) y la identificabilidad. Entre las segundas, la imposibilidad de reducir la persona a un valor económico (*inévaluabilité*), la acción finalística del sujeto personal sobre la materia, la libertad moral, la capacidad de felicidad y el sometimiento de la libertad a normas. La ciencia moderna pone de relieve una irreductibilidad de las propiedades de la persona a las de la materia físico-química-biológica. Esta conclusión se refuerza por el carácter de naturalidad originaria que presenta la persona y por el poder explicativo de la hipótesis de un núcleo personal distinto de la materia de Mendeleiev. Para llegar a tal conclusión hay que esquivar los lazos que dificultan un recto planteamiento del problema de la persona: cohesión entre persona y cuerpo, jerarquía de *bienes* (el cuerpo pertenece al orden de las cosas, pero ocupa el más alto lugar en la jerarquía por su inmediatez a la persona), pseudo-identidad de los cuerpos humanos, confusión entre psiquismo y persona, aparente desigualdad de las personas (incapaces), creencia en el carácter artificial-jurídico de la persona (no superada enteramente por Hauriou) confusión de persona y estructura genética, reducción del hombre a cibernética (pero las máquinas auto-gobernadas requieren siempre detrás "otro" factor).

El capítulo segundo estudia la libertad moral. No solamente las escuelas del *Derecho Natural*, sino el pensamiento y la realidad del *Derecho*, a secas, postulan la existencia de una ley profunda, que no es "enteramente libre y al capricho del hombre ni, sobre todo, al del legislador" (p. 101). Sin embargo esta ley está llena de anomalías y de incertidumbres. ¿Hay que pensar que esta ley profunda está en función de una libertad equívoca de la persona? Para D. la idea de una ley no rigurosa (no determinante en su tanto) es impensable: "si la persona misma pudiera quedar sin leyes, o tener leyes equívocas, entonces esta persona resultaría definitivamente opaca para el pensamiento" (p. 108). Sin embargo, es innegable en el campo del Derecho la existencia de una dialéctica de lo "dado" y lo "construído" (en otros

términos: el Derecho natural no puede sustituir al Derecho positivo, hay materias que sólo positivamente son regulables) y de una evolución de lo "dado" mismo (pp. 113-16). Para D. la solución estaría en la distinción entre *una ley profunda* del sujeto personal, *una mecánica clásica* propia de las estructuras somáticas (e incluso bio-psicológicas para D.), y *una mecánica de "frontera"* (una especie de Derecho internacional, una mecánica "*inter* estructural, que no será una mecánica de interacción, sino bien de separación, o de destrucción o de asimilación", p. 89), Mediante una analogía con la topología combinatoria aplicada al caso del laberinto (una ley inflexible: salir del laberinto, pero una aplicación topológica de esa ley en que cuenta el azar, debido a que no podemos conocer adecuadamente el plano del laberinto desde arriba), trata de explicar D. las peculiaridades de la ley de la persona y del orden jurídico respecto a las leyes de la materia, objeto de la ciencia. "Para hacerse posible, el problema del laberinto exige la exactitud del primer postulado jurídico: la exigencia de un hombre distinto de la materia clásica, y que trata de escapar al equilibrio material, para establecer separadamente otro equilibrio. Debería tratarse entonces de un hombre *sui géneris*, que trata, o bien de huir del equilibrio del laberinto, o bien—si posee los medios—de transformar las mortíferas galerías y de organizarlas según las leyes del equilibrio humano. El laberinto exige y propone una mecánica mixta y leyes de frontera" (p. 124).

Un tercer capítulo (pp 125-35) analiza las peculiaridades de la experiencia moral.

La obra de D. ofrece muchos flancos discutibles. No posee una metafísica claramente espiritualista (en el sentido metafísico de la palabra "espíritu") ni una adecuada concepción filosófica de la "encarnación del espíritu". Por eso hay en su obra una serie de ambigüedades materialístico-positivistas. Pero por eso mismo sus reflexiones aportan un testimonio valioso de primera mano. A partir de concepciones positivistas-cientifistas ha llegado a captar la irreductibilidad del sujeto humano al ámbito de la pura materia. Carece de un concepto de la libertad espiritual y de la ley moral como norma de la libertad; parte de un concepto unívoco de ley física para atacar el problema de la norma jurídica y de su trasfondo normativo moral. Esto le crea dificultades, pero también da singular relieve al valor de su testimonio: un acercamiento a la *Philosophia Perennis* realizado personal y originalmente desde puntos de partida alejadísimos, a través de una leal reflexión sobre las realidades de la vida y de la experiencia moral y jurídica. También sobre el tema del Derecho natural la obra está llena de observaciones que hacen pensar. La referencia a la topología combinatoria para comprender las condiciones del pensamento jurídico y de su problemática, es francamente interesante. Es profunda esta observación: "desde que el Derecho existe, el comportamiento moral del pensamiento se entrega a cálculos topológicos. Y esto a partir de una ley de orientación *(guidage)* nunca expresada correctamente, sin la ayuda de las matemáticas, y según un procedimiento original, particularmente instructivo para el teórico del mundo moral" (p. 124). Lo que no podemos admitir es la consideración a ultranza del elemento somático del hombre (que debe ser superada mediante una recta filosofía de "encarnación") y la concepción (si no hemos entendido mal) de que la ley profunda de la persona es una ley *natural* que excluye la libertad de elección. en vez de ser (según la concepción de la *Philosophia Perennis*) una ley ontológica (natural, en este sentido) *de exigencias*, que regula normativamente la libertad espiritual.

José María Díez-Alegría

OLLERO, CARLOS: *Estudios de Ciencia Política*. Ed. Nacional, Madrid, 1955, 225 pp., 22 × 16 cm.

Recoge esta obra varios trabajos del Profesor C. Ollero, aparecidos en diversas publicaciones españolas. En una primera parte, en torno a los conceptos "idea-forma-realidad", se incluyen los siguientes artículos: *La relativización actual de los principios políticos* (estudiada en las ideas de Estado nacional independiente, democracia, libertad, poder de la razón sobre el acontecer político), *Radicalismo y realismo en la Política* (en que se propugna un antirradicalismo que no es conservatismo, radicalismo contrario, sino lo contrario de radicalismo). *La forma política* (problema filosófico de la forma en el Estado, problema histórico-sociológico del Estado en cuanto forma, problema político de la forma como actitud, politización a ultranza que ha convertido a la forma en logicidad, perdiéndose la forma como plasticidad), *La Política como actividad humana* (es Política "aquella actividad humana que se propone la realización, mediante el Poder, de un orden de convivencia libre y voluntariamente admitido", p. 100). En una segunda parte se aborda el estudio de las relaciones entre Derecho, Sociología y Ciencia Política, con los siguientes trabajos: *Derecho Político y Sociología, El Derecho Político como Ciencia Política, Ciencia Política y Sociología, Evolución actual de la Ciencia Política* y *La Teoría del Estado y el Derecho Constitucional en el sistema del Derecho Político como Ciencia Política*. El autor se ocupa de la tendencia a reducir el estudio del Estado y de la Política a pura Sociología, como reacción contra un proceso de pura formalización lógico-jurídica. Pero esta sociologización es pura positivación: estudio de hechos con exclusión de una valorización ética o poética. Frente a semejante positivismo, Ollero se orienta hacia una Teoría de la Sociedad, capaz de utilizar los resultados de la investigación empírica a la luz de supuestos ontológicos y axiológicos. Es la misma posición propugnada ya por el mismo en *Introducción al Derecho Político, La consideración científica de las relaciones entre la Sociedad y el Estado*, Barcelona, Bosch, 1948. La posición de O. nos parece estar en el recto camino y avalora sus obras en esta coyuntura por tantos títulos crítica para la Ciencia Política, tanto en el ámbito universal de su desarrollo, como particularmente en nuestro país. Por ello, libros como estos *Estudios de Ciencia Política* han de ser bienvenidos. Señalemos para terminar el valioso bosquejo que traza O. del desarollo del Derecho Político, como disciplina científica, en España (pp. 125-149), así como su documentado estudio sobre el concepto de Ciencia Política y su evolución en la doctrina europeo-continental (pp. 155-60), en la doctrina anglosajona (160-71) y nuevamente en Francia (171-75), y, por último, en los años posteriores a la última guerra mundial, en Alemania, América, Inglaterra y Francia (pp. 179-95).

Termino felicitando cordialmente al autor por la idea de haber recogido en un volumen estas aportaciones que quedan así más asequiblemente incorporadas a nuestra bibliografía contemporánea sobre el tema.

JOSÉ MARÍA DÍEZ-ALEGRÍA

REVISTAS

ESTETICA, PSICOLOGIA, ETICA, FILOSOFIA DEL DERECHO Y DE LA HISTORIA

MARIAS, J.: *La interpretación visual del mundo.* RevPsGenAp, vol. XI, núm. 37 (enero-marzo, 1956) 17-25.

El conocimiento ha ido siempre acompañado de imágenes y metáforas visuales. Saber se identifica con luz; ignorancia, con obscuridad (Ilustración, Obscurantismo). Con todo, lo visual es insuficiente. Es evidente la necesidad de integrar lo que nos dan los ojos con lo que nos proporcionan los demás sentidos.

La vista es el sentido del mundo o, si se prefiere, de la mundanidad. La vista, además de comportarse como cualquiera de los demás sentidos, nos ofrece, normalmente, un *contexto*. Podemos decir que la vista va siempre más allá de los objetos. La perspectiva es la estructura misma de la visión real. El carácter de *repertorio* que tiene el mundo aparece en forma suficiente para la actividad proyectiva del hombre gracias a la visualidad. Por otra parte, sólo la vista es capaz de ofrecernos los modos de la negación como algo positivo. La justificación tradicional de la primacía de la visión es insuficiente; pero la primacía misma está plenamente justificada.

J. ROIG GIRONELLA

GRAVI, R.: *Il sapere storico e la libertà.* Sapienza 9 (1956) 171-177.

La realidad histórica es esencialmente lenguaje y, necesariamente, interpretación. Sólo admitiendo una metafísica se puede llegar a la posibilidad de un saber histórico legítimo. Pero en la afirmación metafísica el saber histórico se desvaloriza como accidentalidad que debe ser superada. Y la negación de una metafísica da valor esencial al hacerse histórico; pero entonces el hombre pierde su carácter de individuo humano. Hace muchos años propuse la hipótesis del *campo de posibilidad* como medio para una presentación racional, respetuosa, a la vez, de la libertad. La elección, como acto delimitador de posibilidades y creador de nuevas posibilidades. La elección justifica al saber histórico como interpretación, porque no puede ser reducido ni a puro efecto ni a puro arbitrio. La historia es precisamente ese contraste entre singular y universal, entre la necesidad de elección y la libertad del sujeto que es creador de posibilidades. Es, pues, absurda toda búsqueda de una metahistoria absoluta, como es algo vacío reducir la historia a crónica. La historia tiene su valor en esa ambivalencia viva que no puede contentarse con el dato ni puede prescindir de él.

F. DÍAZ DE CERIO

ROMANO GUARDINI: *L'incontro.* Humanitas, núm. 3, marzo de 1956. 201-212.

La existencia humana se compone de elementos variadísimos. Unos que, necesariamente, exigen una causa agente; otros que provienen de la libertad, tanto de la propia como de la de los otros. Un elemento particularmente importante de esta totalidad es el "encuentro". En su más prístino sentido, "encuentro" significa algo que se enfrenta con algo. ¿Cuáles deben ser estas realidades, y cómo debe darse la relación de ambas, para que se dé esto que damos en llamar "encuentro"?

En sentido propio, el "encuentro" tiene lugar cuando el hombre se enfrenta con la realidad. Pero con una condición fundamental: la libertad del sujeto. El hombre no *debe* entrar en contacto con las cosas; simplemente, *puede*. Cuando se trata de *cosas*, el "encuentro" puede producirse únicamente por voluntad del sujeto. Pero si el término de la relación es otro ser humano, se necesita también la libertad del objeto. Pero el "encuentro" no se da siempre: es necesario que la ocasión sea propicia. Así concebido, representa un elemento muy importante de la conducta humana. Un aspecto importantísimo del "encuentro" lo hallamos en la religiosidad: cuando el oponente es Dios.

R. VIDAL-FOLCH

NYMAN ALF.: *Il sistema d'assiomi della Psicologia clasica.* II (1956) 239-53.

La Psicología clásica—entendiendo por tal la Psicología primera del 1912—usaba como método la autoobservación y dirigía su examen a la experiencia interna. Para ello descomponía la vida del alma en un cierto número de elementos simples: sensaciones, representaciones, estados superiores... Entre la sensación y la excitación que la provocaba, suponían una correspondencia que era el axioma fundamental llamado *axioma de la constancia.* Este, con el *axioma de la discontinuidad psicológica,* el *axioma subjetivista* y el *axioma atomístico o mosaico,* forman un grupo que determinan la fisionomía general, científica y categórica de la vieja psicología. Podemos ver aún en la Psicología clásica un *axioma asociacionista,* el cual juega con la ley de la contigüidad y de la semejanza, y un *axioma individualista,* no en el sentido de penetrar en lo individual personal en su forma cambiante de individuo a individuo, como intenta hacer la "psicología individual" de nuestros días, sino en el sentido de Psicología individualista, sin tener en cuenta el carácter social e histórico del individuo.

La llamada crisis de la Psicología moderna no es otra cosa que el estado de ésta en contra de tales axiomas: Contra el subjetivismo se pronuncia el behaveaurismo americano de J. B. Watson y su escuela. Contra el axioma atomístico va la "Gestaltpsycologie" actual. Wolfgang Köhler arremete contra el axioma de la constancia, el cual es atacado más a fondo aún por Hartshorne con su idea de la continuidad. Contra el axioma individualista se levanta la corriente de la psicología moderna llamada Psicología social o de la colectividad, cuya tesis principal es que no puede haber una vida psíquica completamente autónoma.

Ante la ofensiva de las nuevas doctrinas contra la psicología tradicional puede preguntarse qué resta en pie de ésta, tanto por lo que respecta a sus resultados como por lo que atañe a sus principios: Quedan los fenómenos observados, a los cuales, si se quiere, puede darse una interpretación diametralmente opuesta, pero esto pasa con todas las ciencias; todo es cuestión del punto de partida; la Psicología clásica iba de las partes al todo, mientras que la Psicología nueva procede del todo a las partes. Esto en cuanto a los resultados; en cuanto a los axiomas, sólo el de la subjetividad conserva, pese a Watson, alguna estabilidad. Esto puede parecer un *sfacelo* científico, pero en realidad es un desarrollo de ideas, es un progreso. M. DE GUZMÁN

HEUYER, M. G.: *Psiquiatría y Psicoanálisis.* RevPsGralApl X (1955) 123-28

El psicoanálisis era en sus comienzos, en los primeros trabajos de Freud, un método de tratamiento. Desde hace pocos años el psicoanálisis ha invadido la Medicina general. Los trabajos de los discípulos de Pavlov, Bykov e Ivanoí Smolenski, ampliando el dominio de los reflejos condicionados, han revelado la acción de "actividad nerviosa superior" en el condicionamiento de los fenómenos fisiológicos por factores psíquicos. El psicoanálisis es un método *clínico* compuesto de diagnóstico, pronóstico y tratamiento, por lo que debe caer dentro del campo de la deontología médica. Es vano querer distinguir el campo de aplicación del psicoanálisis del de la psiquiatría; una terapéutica psicológica, de un tratamiento psiquiátrico y médico. Pero el problema está planteado.

Según un juicio de la Cámara 16 Correccional, "aunque procediendo por investigaciones psicológicas, sólo por medio de la palabra y excluyendo toda manipulación del sujeto y toda administración de medicamentos, el psicoanálisis necesita ciertos conocimientos médicos, si no necesarios para su aplicación, al menos indispensables a las condiciones de su éxito, y, sobre todo, de su inocuidad". De aquí puede desprenderse que el Psicoanálisis no tiene autonomía; está integrado en la psiquitría. La enseñanza del psicoanálisis debe darse en la Universidad en la Facultad de Medicina, que debe ser la única habilitada para expedir los diplomas y certificados de calificación única. El ejercicio del psicoanálisis debe entrar en el cuadro de la deontología médica que rige las relaciones entre el médico y el enfermo.

No podemos estar conformes con el contenido de este artículo; cabe admitir el informe psicológico de un paciente hecho por un profesional psicólogo, como *dato pedido* por el médico, pero éste debe limitar su acción al campo fisiológico exclusivamente, sin servirse de las interferencias psico-somáticas como pretexto para invadir el campo de lo puramente psicológico. M. DE GUZMÁN

Guzzo, A.: *Esame del concetto di immanenza.* Filosofía VII (1956) 441-51.

El filosofar se vale de dos brazos; la experiencia y la razón, pero la experiencia humana, cosa diferente de lo que entienden los empiristas, no es la experiencia sensible ni la psicológica, sino la experiencia en acto, que no es simplemente un contenido de conciencia, sino la conciencia misma. Nuestra experiencia en acto no es lo mismo que el contenido de nuestra experiencia que llamamos mundo; debíamos considerar si lo que se admite por "realidad" es este simple contenido. Nuestra experiencia en acto, tomada por realidad, visto el testimonio real de sí misma, lleva en sí la respuesta a los varios imperativos racionales. Para ello se establece un diálogo entre conciencia y razón; la conciencia pide el juicio a la razón y la razón pide la adhesión, aceptación o interpretación a la conciencia. La inmanencia de la razón a la conciencia, y de ésta a la razón es recíproca, y sólo se trascienden las situaciones que juzgan.

El acto humano de la observación no está comprendido en el espectáculo observado. El juicio, por tanto, invierte en la observación el universo observado, y el orden que se establece tras el acto del juicio y la situación juzgada envuelve el universo, presente en la situación que el juicio critica. Por otra parte no puede negarse la función imperativa del juicio porque sería tanto como reducir la espiritualidad del hombre a "tendencia", pues ni la función imperativa es disociable del juicio ni es disociable el juzgar del ser hombre. El orden que se establece en el hombre entre juicio y situación no queda limitado al interior del hombre, sino que trasciende en virtud de la doble trascendencia y la doble inmanencia entre juicio y situación. No debe temerse que con esto se dé demasiada importancia al juicio; por el contrario, al rebajarlo entendiendo como pura empiria el presentarse de la situación al juicio, y como pura psicología el obrar del juicio sobre la situación pueden conducir a un naturalismo universal y a un logicismo intransigente. M. DE GUZMÁN

MORARD, MEINRAD-STÉPHANE, O. P.: *De la connaissance.* ZeitfPhTh 3 (1956) 388-406.

Es bien conocida la definición del conocimiento "conocer es hacerse otro en cuanto otro", debida a Juan de Santo Tomás, la cual, por otra parte, tiene textos del mismo Doctor Angélico en su favor (I, 14,1). No obstante, esta fórmula crea una gran dificultad y permite que los textos de Santo Tomás sean interpretados diversamente.

Reconoce por lo menos tres casos en los cuales el conocimiento no es una asimilación-representación (species): el conocimiento de Dios por sí mismo, el del ángel por sí mismo, la visión beatífica. Es al contrario el conocimiento un "lumen", una "evidencia", una "manifestación". De ahí que propongamos la definición que da Urráburu (*Psychologia* II, 173 ss.), citada por Fröbes: "Cognitio est actus immanens, accidentalis, aliquod obiectum formaliter manifestans", es decir, una "manifestación" del objeto.

El conocimiento es, en efecto, operación "inmanente" al sujeto, y el objeto puede estar presente en el sujeto de muchos modos: o por su propia realidad, o por una semejanza que le representa en el seno del sujeto, ya por no ser él, o por transcender su "vis propria" (como el conocimiento de Dios no está en el lumen del "habitus principiorum"). Entonces "cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis, et non secundum rerum cognitarum" (*De div. nom.* 2,4; CG I, 70; I *Sent.* 3,1,1 c.; 38, 1,2 c). Es pues el conocimineto una manifestación formal, una manifestación no meramente virtual (lux, lumen, species impressa).

De ahí se deduce el valor del conocimiento, que es un descubrir, un desvelar el objeto, revelarlo, manifestarlo, hacerlo evidente (Erhellung, Enthüllung, Entbergung), sin tocarlo sino presuponiéndolo dado y nada más que dado de modo que el error es más bien el hecho de una ignorancia. El conocimiento consiste, pues, en la manifestación de un objeto a un sujeto 1.º necesariamente porque lo encuentra (realismo), 2.º tal como lo encuentra (verdad). "En esta luz el conocimiento se halla como totalmente sumergido en lo real: no solamente es el acto real de un sujeto real (ex parte subiecti), sino que se refiere siempre a un objeto o realmente dado o, por lo menos, realmente representado. Citemos a Nikolai Hartmann, con el cual nos hemos topado más de una vez en estas consideraciones elementales: 'La relación cognoscitiva es una relación entre lo real, el sujeto real y el objeto real. Ella misma es una relación real' (*Zur Grundlegung der Ontologie*, 3.ª ed. 1948, pág. 152). Se observará que Hart-

mann es todavía más absoluto que nosotros. Pero se equivoca, porque es preciso distinguir entre objeto realmente dado y objeto realmente representado".

Por nuestra parte sólo añadiremos que el autor de este estudio sin darse cuenta se ha acercado bastante a la teoría de Suárez; no digo totalmente, pero sí en cuanto que no interpreta el "hacerse *quodammodo omnia*" en el sentido tomístico, que supone un paralelismo casi-estricto, sujeto-objeto, de donde se inferiría la correspondencia entre el universal mental (forma desmaterializada) y el acto ilimitado ónticamente (forma universalizada por desmaterialización). J. ROIG GIRONELLA

MC ALLISTER, J.: *Psychoanalisis and Morality.* TheNeSch. 3 (1956) 310-29.

Sobre el psicoanálisis como psicoterapia pueden encontrarse las más diversas opiniones; elemento decisivo es la cuestión de si el psicoanálisis es o no una técnica con ciertos postulados psicológicos, que pueda ser separada de consideraciones filosóficas, religiosas o sociales. Toda teoría o práctica psicológica que de un modo tácito o explícito admita una completa determinación debe ser rechazada. A Freud y a sus seguidores han sido atribuídas las hipótesis de que si existe la irresponsabilidad en la conducta inmoral no puede hablarse de verdadera falta; si no hay conducta que sea objetivamente inmoral no existe la culpa.

El hombre es tratado a menudo como si fuera sólo voluntad e inteligencia, mientras que el hombre es una "caravana de complejos", un microcosmos, un epítome del universo. Freud dice haber descubierto un motor de conducta involuntaria que él llama *inconsciente*, el cual, sin alcanzar el nivel de la decisión, puede influir por varios caminos en la conducta consciente; con lo que, al atribuir a todos los hombres actividades involuntarias, irracionales, inconscientes, rechaza enteramente la libertad y la moral de la responsabilidad, lo cual va contra el concepto cristiano del pecado y la salvación.

Puede concederse, sin aceptar ni rechazar las teorías de Freud, que en ellas hay un cierto margen de justificación pragmática; en su favor cabe apuntar la descripción del nivel psicológico y la observación de las anormalidades en la conducta, por eso deben ser tenidos en cuenta algunos de sus principios; pero sin un principio objetivo de conducta moral obligatoria, ¿pueden los psicoanalistas juzgar si la ansiedad de un paciente refleja una falta objetiva o neurótica? Pudiera argüirse que el psiquiatra escucha, que es el confidente, pero no el censor o el juez, lo que es verdad, dentro de ciertos límites, pero al no distinguir entre la falta real e imaginaria ni discriminar lo recto y lo torcido se da la impresión de que es la conciencia—y no el hombre—la única culpable, con lo que se rechaza por entero la modalidad. Algunos reputados psiquiatras han recomendado el psicoanálisis, pero condenan el materialismo freudiano, el mecanicismo determinista y el pansexualismo. M. DE GUZMÁN

PICHLER, H.: *Die Willensfreiheit als Gabe und als Aufgabe.* ZeitfphF 10 (1956) 352-365.

La libertad es un don y una tarea para el hombre. El determinismo de la voluntad es falso y debe ser impugnado, pues implica no sólo la necesidad de obrar sino también la necesidad de querer. La libertad no significa ausencia de atractivos, repugnancias, abulias, etc. Pero es falso encasillar el "querer" en los fenómenos causativamente determinados. Con la voluntad nos emancipamos de la causalidad determinística de las leyes de la naturaleza. Es, pues, un contrasentido el poner esa voluntad en el concepto de nuestra no-libertad original. La libertad es nuestro gran libertador y emancipador, tanto del instinto y de las pasiones como del influjo exterior.

J. SOLA

LECLERCQ, J.: *L'irreductible bien.* RevIntPhil 10 (1956) 391-405.

Los modernos, al tratar del ser y de sus propiedades transcendentales—entre las que se encuentra el bien o lo bueno—, consideran la doctrina tradicional como tautológica y sin valor, pero al intentar sustituirla por fórmulas nuevas que esquiven las nociones tradicionales, no hacen sino cambiar las palabras, no las ideas ni los objetos del conocimiento. Todavía, con este su esfuerzo de precisión, algunas nociones ganan nitidez como se indica en el presente artículo. Para ello se presenta en resumen la doctrina clásica sobre el ser, sus propiedades y en particular lo bueno o la bondad, que no se distingue del ser sino con distinción de razón; y repensando cómo procede el hombre—único ser a quien se presenta el problema del bien en diversos órde-

nes: físico, moral—, se observa que la forma de expresarse ha cambiado en los modernos, aunque en el fondo permanece siempre la misma realidad. Con todo, los estudios de psicología y sociología actuales imponen nuevos esfuerzos para presentar los fundamentos de la teoría clásica del bien conforme a las exigencias del día.
A. FABRAT

BINDER, H.: *Der Begriff des normalen in der Psychiatrie*. Dialectica 10 (1956) 31-40.
Criterio de una vida mentalmente normal es el equilibrio psíquico frente a las posibles perturbaciones que acaecieren. Mientras este equilibrio perdure sustancialmente estable, la existencia de anomalías parciales resultará siempre compatible con una vida mental sana. La persona se manifiesta a los demás en sus reacciones. Reacciones perfectamente explicables para un observador normal arguyen una personalidad también normal Evidentemente que tales reacciones han de ser enjuiciadas dentro de su marco circunstancial. Por el contrario, en los sujetos anormales el equilibrio psíquico se halla habitualmente perturbado por disturbios e ideas fijas. De ahí la inadaptabilidad del anormal al medio en que se mueve.
P. GARCÍA ASENSIO

GONSET, F.: *De l'humanisation de la technique*. Dialectica 10 (1956) 99-112.
El "hombre técnico" no es más que un aspecto, entre otros, del hombre natural. Ni data de hoy día. Remontándonos todo cuanto nos es posible en la historia de la humanidad encontramos a los hombres en posesión de diversos instrumentos, a la vez que de las correspondientes técnicas de fabricación; los hallamos capaces de ponerse más o menos conscientemente a colaborar o a competir con su medio, capaces de una actividad más o menos sistemáticamente organizada. Los animales están adaptados a su medio natural, o se adaptan a un medio de cierta estabilidad. El hombre se nos presenta con los rasgos de un ser dotado, por naturaleza, de la facultad de modificar su medio natural, y hasta de modificar a voluntad todo medio en el que se introduzca. Mas hemos de reconocer que el "hombre técnico" de nuestra civilización ha usado ampliamente de la facultad que la naturaleza le concede, de modificar su medio y las condiciones de su existencia. Ha de reconocerse que la evolución en la cual su propia actividad le mete toma un ritmo cada vez más rápido, toma un ritmo tan rápido que podemos preguntarnos si su facultad de evolucionar no es también la facultad de ponerse en peligro. El "hombre técnico" probablemente ha tenido siempre conciencia de su poder; ahora parece que se despierta a la conciencia de su responsabilidad. La técnica es obra del hombre, pero crea un campo de fuerzas cuya acción viene de nuevo toda sobre el hombre. La presión de estas fuerzas actúa sobre el hombre con más intensidad que el dedo del escultor sobre la arcilla o la cera que modela. Artesano de sí mismo, el hombre va a modificarse en sus costumbres, en su conducta, en sus gustos, en sus ideas, en su moral... Técnico incomparable ¿será un operario tan hábil y seguro al retocar su propia persona? Todas las razones llevan a dudar. El hombre no es un ser ajustado de antemano a un determinado medio. Facultad suya señalada parece ser, por el contrario, la de transformar su medio y adaptarse a las circunstancias que él mismo ha creado. Sería, sin embargo, absurdo atribuirle un poder arbitrario o ilimitado de autotransformación. Su forma somática es estable, su estructura anatómica está determinada, sus funciones fisiológicas obedecen a leyes inviolables, sus mismas funciones de adaptación no quedan a merced de su voluntad. La técnica pone a esta forma somática en climas artificiales, para los que no está hecha. A cada transformación de su medio, el hombre se expone a riesgos que sólo conoce en parte. Los peligros no son todos visibles desde el primer instante. Si nos alejamos indefinidamente de las condiciones más o menos naturales de nuestra existencia, ¿no llegará fatalmente un día en que ésta se encontrará comprometida sin remedio? El mundo de la técnica parece adquirir a un tiempo conciencia de sus poderes y de sus responsabilidades. Un importante problema se perfila. El proceso del desenvolvimiento de la técnica reviste los caracteres de un fenómeno incoercible. ¿Tiene en realidad tal carácter de irreformable que se nos haya escapado definitivamente de las manos? Cierto que no.
J. M. RIAZA

ALAIMO, B.: *De suicidii nomine et quibusdam eius definitionibus*. Ant 31 (1956) 189-214.
El nombre de "suicidio"—"suicida"—no fué usado ni por los autores griegos ni por los latinos hasta mediados del siglo XVII; y algo más tarde aparece en las len-

guas modernas. Las definiciones correspondientes al vocablo han sido variadísimas, según las doctrinas morales de los que las presentaban: unas son demasiado amplias, otras demasiado restrictas, como lo prueba un examen detenido de las mismas. En aquéllas se incluye cualquier muerte que procede del mismo sujeto, directa o indirecta, querida o permitida, etc.; en éstas se tienen en cuenta el fin pretendido por el ejecutor, la estimación de la sociedad y de los pueblos, etc., y así se distingue entre "suicidio" y "sacrificio". Un detenido estudio de los autores pone de relieve las falsas y dañosas consecuencias de las definiciones extremas y pondera la no validez de los argumentos en que se apoyan. No hay, por tanto, razón de peso para apartarse de la noción de "suicidio" común a los teólogos católicos. A. FABRAT

Idea europea e concetto di nazione. Humanitas XI (1956) 897-1030.

La revista Humanitas dedica todo su fascículo 10-11 a un referéndum sobre los cuatro puntos siguientes: 1. Idea de Europa; 2. Concepto de nacionalidad; 3. Elementos antieuropeos, y 4. Unión europea. Contestan 34 autores de distintas nacionalidades, la mayor parte italianos. Los españoles son tres (ELÍAS DE TEJADA, F.; MUÑOZ ALONSO, A; ROIG GIRONELLA, J.)

Entre las respuestas al primer punto buscan la esencia de lo europeo en una actitud intelectual INCARDONA, N. y BAGOLINI, L. Este último define lo europeo como un espíritu crítico y una actitud de suspensión que se pone el problema de discurrir el grado de validez y autenticidad que tiene lo creído por la mayoría, lo que parece evidente y lo que parece útil.

Otro grupo de respuestas mucho más numeroso se sitúa en plano preferentemente histórico y cultural haciendo hincapié en el componente cristiano de la cultura europea MAGNINO, B. afirma que Europa conserva un concepto de hombre y de la riqueza espiritual de la existencia que la distingue de América y Rusia. ROIG GIRONELLA, J., define a Europa como la resultante de las aportaciones de Grecia (maravilla ante el hombre), Roma (derecho y política) y Cristianismo. Este último influye en el plano meramente natural comunicando a Europa un estímulo constante a la superación, un afán de ennoblecimiento progresivo y la firmeza en la creencia en los valores fundamentales de Dios y de la naturaleza humana que preserva al pensamiento europeo de los extremos del escepticismo y fanatismo. RIGOBELLO, A., quiere que junto al componente cristiano figure también el iluminista y laico.

Contrasta la respuesta de ELÍAS DE TEJADA, F., quien opone Cristianismo a Europa moderna y quiere que España se aisle. STRAKOSCH, H. E., afirma rotundamente que la idea de Europa jamás ha existido y carece de todo contenido real.

Respecto del concepto de nación las respuestas tienden a completarse mutuamente. Se subraya en varios escritos (VALSECCHI, F. RIGOBELLO. A. y ONDEI, E.) el peligro de desnaturalizar el sentido real del concepto de nación trasponiéndolo a un plano mítico.

Además del peligro aludido en el párrafo anterior se señalan como elementos antieuropeos el nacionalismo religioso, el nacionalismo racista, el internacionalismo comunista y el moderno concepto de soberanía.

En cuanto a la fórmula de unión europea las respuestas se polarizan alrededor de tres núcleos. El primero lo constituyen los que ven en la unión europea un mero tránsito hacia una unión internacional más efectiva. El segundo grupo se esfuerza en la conciliación de los términos antitéticos Europa y nacionalidad que quieren sean complementarios y subsidiarios. El tercer grupo, por último, estudia soluciones más concretas propugnándose en general una fórmula federalística. ELÍAS DE TEJADA. F., se opone, sin embargo, a la federación. MUÑOZ ALONSO, A., subraya la necesidad del sentimiento universalista para contrarrestar el nacionalismo exagerado.

C. VALLS MASVIERA

ALONSO GARCÍA, MANUEL: *Las libertades individuales y su garantía: teoría y realización.* RevEstPol 88 (1956) 89-120.

La libertad, esencial al hombre, tiene una raíz teológica. No hay libertad actualizable sin seguridad jurídica que no se confunde con tranquilidad externa (aparente). La libertad jurídica (unión de la libertad natural y la justicia mutuamente condicionadas) garantiza la libertad en la plenitud del ordenamiento jurídico. Dentro de la comunidad política, la libertad política garantizada es condición para la libertad. Con

el cristianismo empieza a ser un valor teológicamente fundado, que se pierde con el absolutismo (racionalista-protestante) y no se recupera con la Revolución Francesa, contra cuyos resultados surge la reacción totalitaria. Hay que restaurar un justo concepto de libertad y sus supuestos en el plano individual (no-coacción religiosa, emisión del pensamiento con limitaciones que no lleguen a anular este derecho y la opinión pública, libertad de enseñanza, seguridad jurídica), familiar (protección, autonomía) social (libertades de reunión y asociación reguladas pero efectivas), político (derecho a ser oído, elegir representantes para ello, responsabilizarse activamente, cosa no excluída de la organización democrática), profesional y económico (seguridad, realización de la vocación personal, nivel humano de vida). Esta libertad ha de estar garantizada jurídicamente (independencia judicial), administrativamente (recurso), socialmente (opinión pública) y políticamente (representación, justa regulación del acceso del individuo a la responsabilidad activa). La libertad, condición y resultado de la dignidad del hombre, es condición de posibilidad de una sociedad estable y pacífica, en que los hombres se comprendan. J. M. DÍEZ-ALEGRÍA

LEGAZ Y LACAMBRA, LUIS: *Notas para una teoría de la obligación política*. RevEstPol 85 (1956) 3-57.

La obligación política consiste "en el vínculo que se establece entre imperantes y súbditos a través de la realidad objetiva del poder que constriñe a unos y a otros a su afirmación y mantenimiento, en cuanto que su negación significaría la negación de la misma realidad política en que se encuentra integrada la existencia de imperantes y súbditos. Y como, supuesto un consentimiento habitual, la existencia del poder depende ante todo de que la conducta de los imperantes no sea un motivo de que desaparezca el consentimiento de los súbditos, la obligación política, aun afectando a los dos elementos de la relación política, se refleja primariamente en los imperantes, que por ser los titulares del poder han de ser también sus primeros defensores y los más obligados a él". La obligación política no es en rigor ni una obligación jurídica ni una obligación moral, sino la condición de todo sistema positivo de obligaciones jurídicas y el objeto posible, aunque no incondicionalmente necesario de obligaciones morales. La obligación política (a diferencia de la jurídica y moral) es una posibilidad sin opción que no constituye una última instancia justificativa, sino mensurable y *mensurada* por los órdenes de valores de la Justicia y, sobre todo, del Bien Moral.
J. M. DÍEZ-ALEGRÍA

CUVILLIER, ARMAND: *Sociología y Teoría del Derecho*. RevEstPol 86-87 (1956) 5-38.

Una sociología bien entendida permite remediar las deficiencias del positivismo jurídico sin tener la pretensión de suplantar a la Filosofía del derecho. Tipos de positivismo jurídico con notables divergencias (Bentham, Stuart Mill, R. von Jhering, Kelsen L. Duguit) presentan rasgos comunes que, a la luz de una recta sociología, los revelan impotentes para ofrecer una concepción satisfactoria del derecho. Respecto al problema de los *orígenes*, es inadmisible la teoría de la utilidad. La mentalidad primitiva descansa más sobre representaciones ideológicas que fríamente utilitarias. Esto excluye igualmente la teoría de la fuerza: el *tabú* y las prácticas rituales descansan en fuerzas *morales*, frenadoras de la pura fuerza material. Respecto al *fundamento* del derecho, una intuición *fenomenológica* demuestra que el derecho no se basa en la fuerza o el interés (el derecho aparece como *valor*, la utilidad es un concepto vacío). El derecho se presenta como fenómeno social. El positivismo pretende reducir sociedad, Estado y ley a un hecho puramente material, pero no puede dejar de reconocer de algún modo la función de las fuerzas morales. Bastaría avanzar por este camino para reconocer que los valores morales son fuente primaria del derecho. La sociología jurídica, así entendida, es capaz de demostrar cómo esos valores eternos (cuyo fundamento último es transcendental a ella) sólo llegan a ser operantes en la conciencia humana a través de ciertas condiciones temporales que surgen de la sociología y de la Historia. J. M. DÍEZ-ALEGRÍA

LITERATURA FILOSOFICA ESPAÑOLA E HISPANO-AMERICANA

HISTORIA DE LA FILOSOFIA

Obras y estudios generales. Antologías.

1 **Abbagnano** (Nicolás): Historia de la Filosofía. Trad. de J. Estelrich. 3 vols. Barc., Edit. Montaner y Simón, 1955-56. 518, 526 y 552 pp.
2 **Aster** (Ernst von): Historia de la Filosofía (2.ª edic.), Barc., Labor, 1956, 478 pp.
3 **Fraile** (Guillermo, O. P.): Historia de la Filosofía. I. Grecia y Roma. M., B. A. C., 1956, XXVIII-840 pp.
4 **Hirschberger** (Johannes): Historia de la Filosofía. II. Edad Moderna, Edad Contemporánea. Trad. y apéndices de L. Martínez Gómez. Barc., Edit. Herder, 1956, VIII-566 pp.
5 **Marías** (Julián): Historia de la Filosofía (8.ª edic.). M., Rev. de Occidente, 1956, 498 pp.
6 — — Biografía de la Filosofía. BA., Emecé, 1954, 270 pp.
7 **Smith** (T. V.): De Tales a San Agustín. Guía y lecturas de la filosofía griega, romana y cristiana primitiva. Trad. de S. Ferrari, BA., Edit. Peuser, 1955, 693 pp.
8 **Toffanin** (Giuseppe): Historia del humanismo desde el siglo XIII hasta nuestros días. Trad. de B. L. B. Carpineti y L. M. de Cádiz. BA., Edit. Nova, 1953, 541 pp.

Edad antigua.

[Oriente]

9 **Durant** (Will): La civilización del Extremo Oriente, Trad. de C. A. Jordana. BA., Edit. Sudamericana, 1953, 443 pp.
10 **Segura** (Ernesto): Aproximaciones a Oriente. "De Confucio a Cristo". RevTeol (Arg.), n. 19 (1955), 45-60.
11 **Lee Chih-Chung** (Antonio): La filosofía de Wang-Yang-Ming. M., 1956, 176 pp.
12 **Day** (Harvey): El Yoga. Teoría y práctica. Trad. de A. Roca. Barc., Edit. Iberia, 1956, 230 pp.
13 **Gallego** (Alejandro, O. P.): Buda y el budismo. M., Edic. Studium, 1954, 244 pp.

[Grecia y Roma]

14 **Bogliolo** (Luis): La filosofía antigua. Trad. de G. Feyles. BA., Difusión, 1954, 300 pp.
15 **Mondolfo** (Rodolfo): Breve historia del pensamiento antiguo. BA., Edit. Losada, 1953-1954, 110 pp.
16 **Gutthrie** (W. K. C.): Los filósofos griegos. México, Fondo de Cultura Económica, 1954.
17 **Láscaris Comneno** (Constantino): La libertad en Grecia. Arbor, 33 (1956), 212-19.
18 **Rodríguez** (Isidoro, O. F. M.): La inspiración en el mundo griego. Salmanticensis, 2 (1955), 487-535.
19 **García Rúa** (José Luis): Los matices de la interiorización en la historia helénica. RevFil, 15 (1956), 279-314.
20 **Cilleruelo** (Lope, O. S. A.): Antropología griega y antropología judaica. RelCult, 1 (1956), 541-72.

[Pitagóricos]
21 **Láscaris Comneno** (Constantino) y **Guadan** (Antonio Manuel de): Contribución a la historia de la difusión del pitagorismo. RevFil, 15 (1956), 181-208.
22 — — Intento de reconstrucción de una Escuela Pitagórica. A propósito de una estátera de Melos. CdD, 169 (1956), 73-89.
[Heráclito]
23 **Lledó** (E.): Heráclito y los poetas. RevFil, 15 (1956), 273-78.
[Parménides]
24 **Herrero** (Javier): Materia e idea en el ente de Parménides. RevFil, 15 (1956), 261-72.
[Sofistas]
25 **Gorgias:** Textos estéticos. Selección, traducción e introducción de C. Láscaris Comneno. RevIdEst, 14 (1956), 79-97.
26 **Zeller** (Eduard): Sócrates y los sofistas. Trad. de J. Rovira Armengol. BA., Edit. Nova, 1955, 235 pp.
[Platón]
27 **Platón:** La República o El Estado. Trad., pról. y notas de E. Palau. Barc., Edit. Iberia, 1956, 387 pp.
28 — — Diálogos. Apología de Sócrates. Kritón. Eutifrón. Primer Hippias. Laches. Charmides. Lisis. Alkibiades. Ión (6.ª edic.). Trad. y notas de J. B. Bergua. M., Edic. Ibéricas, 1956, 398 pp.
29 — — El banquete. Pról., trad., notas y vocab. de M. Sacristán Luzón. Barc., Edit. Fama, 1956, 152 pp.
30 **Tovar** (Antonio): Un libro sobre Platón. M., Espasa-Calpe, 1956, 162 pp.
31 **Fraile** (Guillermo, O. P.): Ser, saber y virtud en Platón. Salmanticensis, 3 (1956), 137-63.
32 — — Teología de Platón. CT, 82 (1955), 607-24.
33 **Godel** (Roger): Ciudades y universos de Platón. Pról. de E. Aunós. Trad. de J. Campillo. M., Ediciones y Publicaciones, 1956, 267 páginas.
34 **Fiorito** (M. A., S. I.): La Academia de Platón como escuela ideal. (A propósito de la obra de Zürcher.) CyF, n. 47 (1956), 87-112.
[Aristóteles]
35 **Ubeda Purkiss** (Manuel, O. P.): El "sensus communis" en la psicología aristotélica. Salmanticensis, 3 (1956), 30-67.
36 **Cencillo** (Luis, S. I.): Funciones del concepto de "materia" en el Corpus Aristotelicum. RevFil, 15 (1956), 209-26.
37 — — Cuestiones sistemáticas en torno a tres nociones de materia prima en el Corpus Aristotelicum. PENSAMIENTO, 12 (1956), 473-84.
38 **Pró** (Diego): Filosofía de la Matemática en Aristóteles. Sap, 11 (1956), 78-99. Ver también Humanitas (Tucumán), n. 6 (1955), 21-42.
39 **Dúe** (Antonio, S. I.): La geofísica aristotélica. PENSAMIENTO, 12 (1956), 313-18.
[Estoicos]
40 **Anquín** (Nimio de): Sobre la lógica de los estoicos. Sap, 11 (1956), 166-72.
41 **Raffo Magnasco** (Benito R.): El estoicismo y su teoría del hombre. Sap, 11 (1956), 285-94.
42 **Séneca** (Lucio Anneo): Pensamientos. Selección y notas de A. C. Gavaldá (2.ª edic.), Barc., Edit. Sintes, 1956, 72 pp.
43 — — El libro de oro. M., Edit. Mon, 1955, 63 pp.
[Escépticos]
44 **Mindán Manero** (Manuel): El fundamento de la conducta en el escepticismo griego. RevFil, 15 (1956), 227-42.
[Romanos]
45 **Koschaker** (Pablo): Europa y el Derecho Romano. M., Rev. de Derecho Privado, 1955, XVIII-516 pp.
46 **Cicerón** (Marco Tulio): Las leyes. Edic. bilingüe. Trad., introd. y notas de R. Labrousse. M., Rev. de Occidente, 1956, CXCI-209 páginas.
47 **Campos** (Julio, Sch. P.): El origen del lenguaje en Lucrecio. RevCalas, 2 (1956), 447-62.
[Neoplatonismo]
48 **Sanmartí Boncompte** (Francisco): El misticismo estético del neoplatonismo. EspConAct, 5 (1956), 5-12.

Cristianismo y filosofía patrística.

[Fil cristiana]

49 **Dempf** (Alois): Filosofía cristiana. El hombre ante Dios y el mundo. Trad. de R. de la Cierva. M., Fax, 1956, 354 pp.

50 La inquietud del filósofo católico. RazFe, 153 (1956), 729-31.

51 **Haecker** (Theodor): El cristiano y la Historia. Trad. de M. Garrido. M., Rialp, 1954, 168 pp.

[Patrística]

52 **Caturelli** (Alberto): El tema de la Historia en cinco Padres de la Iglesia. Sap, 11 (1956), 359-64.

53 **Buda** (Carmine): Evolución del concepto de persona. Oscilaciones del idioma trinitario. RevFil, 15 (1956), 243-60.

[S. Agustín]

54 **Chaix-Ruy** (Jules): San Agustín: El marco histórico de la "Ciudad de Dios". Augustinus, 1 (1956), 215-24.

55 **Gilson** (Etienne): La metamorfosis de la Ciudad de Dios. Trad. de B. Agüero. BA., Troquel, 1954, 295 pp.

56 **Flórez** (Ramiro, O. S. A.): Apuntes sobre el libro X de las "Confesiones de San Agustín". CdD, 169 (1956), 5-34.

57 **Quiles** (Ismael, S. I.): La interioridad en el diálogo agustiniano "Del Orden". CyF, nn. 41-42 (1955), 75-94.

58 **Cilleruelo** (Lope, O. S. A.): San Agustín, genio de Europa. Origen de la Filosofía. RelCult, 1 (1956), 25-60.

59 —. — San Agustín, genio de Europa. Helenismo y judaísmo. RelCult, 1 (1956), 217-44.

60 **Becerra Bazal** (Antonio): Ensayo sobre la gran síntesis agustiniana. Pról. de A. C. Vega. M., 1956, 180 pp.

61 **Farré** (Luis): Sabiduría agustiniana. Humanitas (Tucumán), n. 6 (1955), 51-110.

62 **Balista** (José, S. I.): Inquietud y reposo de San Agustín. RevTeol (Arg.), n. 20 (1956), 61-67.

63 **G.-Junceda** (José Antonio): Los aspectos metafísico y existencial de las relaciones entre fe y razón en San Agustín. RevFil, 15 (1956), 315-24.

64 **Álvarez** (Ulpiano, O. S. A.): Sobre epistemología agustiniana. CdD, 169 (1956), 296-306.

65 **Jolivet** (Régis): San Agustín y la preexistencia platónica de las almas. Augustinus, 1 (1956), 49-52.

66 **Frutos Cortés** (Eugenio): Destino y libertad del hombre en el providencialismo agustiniano. Augustinus, 1 (1956), 225-33.

67 **Stefanini** (Luigi): El problema de la persona en San Agustín y en el pensamiento contemporáneo. Augustinus, 1 (1956), 139-52.

68 **Vicente** (Cipriano, O. S. A.): La unidad metafísica según San Agustín. RelCult, 1 (1956), 593-610.

69 **Casas** (Manuel Gonzalo): Dios y el alma en la filosofía de San Agustín. Humanitas (Tucumán), n. 4 (1955), 151-63.

70 **Casas Blanco** (Saturnino): El conocimiento de Dios en la filosofía de San Agustín. Augustinus, 1 (1956), 63-82.

71 **Xiberta** (Bartolomé M., Ord. Carm.): El itinerario agustiniano para alcanzar el conocimiento de Dios. Convivium, 1 (1956), 137-79.

72 **Fernández Manzanedo** (Marcos, O. P.): La "quinta vía" en San Agustín. Crisis, 3 (1956), 225-34.

73 **Flórez** (Ramiro, O. S. A.): La significación del ateísmo según San Agustín. RelCult, 1 (1956), 83-110.

74 **Estal** (Gabriel del, O. S. A.): San Agustín: Jerarquía y totalidad. Augustinus, 1 (1956), 9-22.

75 **Domínguez Berrueta** (Juan): Estética de San Agustín. RelCult, 1 (1956), 611-34.

76 **Rey Altuna** (Luis): La forma estética del universo agustiniano. Augustinus, 1 (1956), 235-47.

77 **Cuesta** (Salvador, S. I.): Las fuerzas motrices de la Historia.

¿Generaciones o estirpes? (A la luz de la doctrina agustiniana.) Augustinus, 1 (1956), 331-61.

78 **Alvarez Turienzo** (S., O. S. A.): San Agustín en la filosofía contemporánea. CdD, 169 (1956), 307-16.

79 **Capánaga** (Victorino, O. R. S. A.): San Agustín en nuestro tiempo. Problemas sobre la conversión. Augustinus, 1 (1956), 33-48.

80 — — San Agustín en nuestro tiempo. La interioridad agustiniana. Augustinus, 1 (1956), 201-13.

81 **Rigobello** (Armando): Inactualidad de San Agustín. Augustinus, 1 (1956), 249-53.

82 **Pegueroles** (Juan de, S. I.): San Agustín ante la angustia y la paz existenciales. UnivAntioq, 32 (1956), 3-33.

83 **Crippa** (Romeo): El intelectualismo agustiniano y las corrientes exigencialístico-voluntaristas de la filosofía contemporánea. Augustinus, 1 (1956), 313-29.

84 **Thonnard** (J.): San Agustín y Luis Lavelle. La actualidad de la filosofía de San Agustín. Augustinus, 1 (1956), 23-32.

85 **Cuéllar Bassols** (Luis): Verdadera y falsa autenticidad vital. Confrontación crítica de dos actitudes: Ortega y San Agustín. Convivium, 1 (1956), 55-74.

86 **Passeri Pignoni** (Vera): San Agustín y Dante. San Agustín en la obra de Dante y en la de Petrarca. Augustinus, 1 (1956), 517-37.

[Boecio]

87 **Boecio**: La consolación de la Filosofía. Trad. de E. M. de Villegas. Barc., Montaner y Simón, 1955, 264 pp.

Edad Media.

[Est. generales]

88 **Vignaux** (Paul): El pensamiento en la Edad Media. Trad. de T. Segovia. México, Fondo de la Cultura Económica, 1954.

89 **Dawson** (Christofer): Ensayos acerca de la Edad Media. Trad. de J. Fernández Buján. M., Aguilar, 1956, 335 pp.

90 **Landgraf** (Arturo): Introducción a la historia de la literatura teológica de la escolástica incipiente. Barc., Herder, 1956, 253 pp.

[Avicena]

91 **Cabanelas** (Darío, O. F. M.): El milenario de Avicena. Balance filosófico. VV, 14 (1956), 87-104.

92 **Fernández Llebrez** (Juan L.): Semblanza de Avicena. Tetuán, Imp. del Majzén, 1955, 20 pp.

93 **Raeymaecker** (Luis de): la esencia avicenista y la esencia tomista. Sap, 11 (1956), 154-65.

[Esc. franciscana]

94 **Oromí** (Miguel, O. F. M.): El problema ético en la escuela franciscana. VV, 14 (1956), 25-48.

95 **Armellada** (Bernardino de, O. F. M. Cap.): Simbolismo metafísico y voluntarismo en la espiritualidad franciscana. Naturaleza y Gracia (Salamanca), n. 2 (1955), 81-106.

96 **Alfaro** (Juan, S. I.): Lo natural y lo sobrenatural. (Estudio histórico desde Santo Tomás hasta Cayetano.) M., C. S. I. C., 1952.

[Sto. Tomás]

97 **Tomás de Aquino** (Santo): Suma Teológica. Tomo VIII. Tratados de la prudencia y de la Justicia. M., B. A. C., 1956, 779 pp.

98 **Alvarez Laso** (José, C. M. F.): La filosofía de las Matemáticas en Santo Tomás. México, Jus, 1952, 179 pp.

99 **Rebollo Peña** (Ambrosio): Abstracto y concreto en la filosofía de Santo Tomás. Estructura metafísica de los cuerpos y su conocimiento intelectivo. Burgos, Seminario Metropolitano, 1955 XXI-231 pp.

100 **Canals Vidal** (Francisco): El "lumen intellectus agentis" en la ontología del conocimiento de Santo Tomás. Convivium, 1 (1956), 99-136.

101 **Steenberghen** (Fernand van): La cuestión de la evidencia de la existencia de Dios en el "De Veritate" de Santo Tomás. Sap, 11 (1956), 67-77.

102 **Vanni-Rovighi** (Sofia): ¿Se puede hablar de límites del racionalismo ético en la teoría de Santo Tomás sobre el conocimiento moral? Sap, 11 (1956), 196-205.

103 **Soria** (Carlos, O. P.): La esencia de la ley según Santo Tomás. EstFil, 5 (1956), 131-58.

104 **Lobato** (Abelardo, O. P.): Avicena y Santo Tomás. EstFil, 5 (1956), 83-130; 511-51.

[Tomismo] 105 **Filosofía y Teología en el tomismo.** Sap, 11 (1956), 243-49.

106 **García López** (Jesús): La intuición humana a la luz de la doctrina tomista del conocimiento. EstFil, 5 (1956), 391-458.

[Escoto] 107 **Riesco Terrero** (José): El objeto de la Metafísica y la analogía del ente según Escoto. Sap, 11 (1956), 331-47.

[Eckhart] 108 **Faggin** (Giuseppe): Meister Eckhart. Trad. de E. Sella. BA., Edit. Sudamericana, 1953, 402 pp.

[Cayetano] 109 **Caba Rubio** (José): La personalidad en su dimensión metafísica, según Cayetano. Crisis, 3 (1956), 169-200.

Edad Moderna.

[Obras generales] 110 **Sortais** (Gastón): La filosofía moderna. Desde Bacon hasta Leibniz. Trad. de I. Fernández Canejo. Tomo I. BA., Difusión, 1954, 603 pp.

[Renacimiento] 111 **Méndez Plancarte** (Gabriel): Humanistas del siglo XVI. México, Biblioteca del Estudiante Universitario, 1954.

112 **Fueyo** (Jesús): Tomás Moro y el utopismo político. RevEstPol, n. 86-87 (1956), 61-108.

[J. de Sto. Tomás] 113 **Guíl Blanes** (Francisco): Las raíces de la doctrina de Juan de Santo Tomás acerca del universal lógico. EstFil, 5 (1956), 215-32.

114 **Palacios Rodríguez** (Leopoldo E.): Juan de Santo Tomás en la coyuntura de nuestro tiempo y la naturaleza de la ciencia moral. An. Acad. Cienc. Mor. Polit., 6 (1954), 7-20.

[Descartes] 115 **Descartes** (René): Discurso del método. Edic. bilingüe. Trad., estudio prel. y notas de Rizieri Frondizi. 1954, 236 pp.

116 **Láscaris Comneno** (Constantino): Descartes. Selección de textos e introducción. RevIdEst, 13 (1955), 75-94.

[Malebranche] 117 **Moreau** (Joseph): El agustinismo de Malebranche. Augustinus, 1 (1956), 495-516.

[Pascal] 118 **Guardini** (Romano): Pascal o el drama de la conciencia cristiana. Trad. de R. Garriga. BA., Emecé, 1955, 275 pp.

[Vico] 119 **Giusso** (Lorenzo): Vico en la filosofía del barroco. Murcia, Edit. Aula, 1955, 303 pp.

[Enciclopedistas] 120 **Saulnier** (V. L.): La literatura francesa del siglo filosófico. Trad. de J. R. Arana. México, Alameda, 1954.

121 **D'Alembert** (Jean le Rond): Discurso preliminar a la enciclopedia. Con estudios de F. Romero y otros. BA., Edit. Losada, 1954, 237 pp.

[Fichte] 122 **Artigas** (José): El tema de la educación en Fichte. RevEstPol, n. 82 (1955), 97-129.

[Kierkegaard] 123 **Kierkegaard** (Sören): Estética y ética en la formación de la personalidad. Trad. de A. Marot. BA., Edit. Nova, 1955, 237 pp.

124 **Petroccione** (Alfredo): La vida estética en el pensamiento de Kierkegaard. Rosario, Universidad del Litoral, 26 pp.

[Rosmini] 125 **Sciacca** (Michele Federico): Introducción a la filosofía de A. Rosmini. Sap, 11 (1956), 37-47.

126 ... — Presencia de Antonio Rosmini en nuestro tiempo. CuadHisp, 28 (1956), 75-79.

127 **Bonafede** (Giulio): La personalidad de Rosmini. Crisis, 2 (1955), 255-75.

128 **García Martínez** (Antonio): El pensamiento filosófico de Rosmini. Crisis, 2 (1955), 289-302.

129 **Benvenuti** (Sergio): El concepto de sentimiento fundamental en la filosofía de Antonio Rosmini. Crisis, 2 (1955), 277-87.
130 **Muñoz Alonso** (Adolfo): El entendimiento y la voluntad en la determinación del bien moral, en Rosmini. Crisis, 3 (1956), 91-98.
131 **Sciacca** (Michele Federico): Los principios de la moral según Antonio Rosmini. Augustinus, 1 (1956), 363-78.
132 **Benvenuti** (Sergio): El problema estético en la filosofía de Antonio Rosmini. Augustinus, 1 (1956), 601-11.
133 **Muñoz Alonso** (Adolfo): Antonio Rosmini y la filosofía española. Crisis, 2 (1955), 143-48.
134 **Jolivet** (Régis): El problema de Dios en Lachelier y Rosmini. Augustinus, 1 (1956), 573-80.
[Nietzsche] 135 **Oltra** (Miguel, O. F. M.): El nihilismo de Nietzsche, sus consecuencias y su superación. VV, 13 (1955), 151-76.

Contemporáneos y corrientes actuales.

[Obras generales] 136 **Sciacca** (Michele Federico): La Filosofía, hoy. De los orígenes románticos de la filosofía contemporánea hasta los problemas actuales. Trad. de C. Matons Rossi y J. J. Ruiz Cuevas (2.ª edic. ampliada). Barc., Luis Miracle, 1956, XII-542 pp.
137 **Romero** (Francisco): Las corrientes filosóficas del siglo XX. Cuadernos, n. 19 (1956), 11-17.
138 **Antonelli** (M.ª Teresa): El pensamiento actual y su problema fundamental. Augustinus, 1 (1956), 187-99.
139 **Rintelen** (Fritz Joachim von): El significado del espíritu para la filosofía del presente. Sap, 11 (1956), 173-79.
140 **Carpio** (Adolfo P.): La verdad entre la esencia y la historia. (Para una interpretación de la filosofía contemporánea.) La Torre, n. 11 (1955), 67-92.
141 **Brüning** (Walter): Las dimensiones fundamentales del filosofar antropológico actual. Sap, 11 (1956), 180-95.
142 **Bourke** (Vernon J.): Desenvolvimientos recientes de la filosofía tomista. Sap, 11 (1956), 215-20.
143 **Copleston** (Frederick, S. I.): La filosofía inglesa contemporánea (II). CyF, nn. 41-42 (1955), 95-108.
144 **Valenzuela** (Víctor M.): ¿Hay originalidad en la filosofía del Brasil? UnivAntioq, 31 (1955), 569-76.
[Dilthey] 145 **Dilthey** (Wilhelm): Introducción a las Ciencias del Espíritu. Ensayo de una fundamentación del estudio de la sociedad y de la Historia. Trad. de J. Marías. Pról. de J. Ortega y Gasset. M., Rev. de Occidente, 1956, 424 pp.
[Rilke] 146 **Galán** (Raúl): Rilke y su ontología de lo poético. Humanitas (Tucumán), n. 4 (1955), 209-20.
[Berdiaef] 147 **Market** (Oswasdo): La Filosofía como acción creadora: Berdiaef. RevFil, 15 (1956), 79-88.
[Dostoievski] 148 **Serrano Poncela** (S.): Dostoievski menor. La Torre, n. 11 (1955), 93-132.
[Husserl] 149 **Virasoro** (Rafael): Introducción al estudio de la fenomenología de Husserl. Rosario, Universidad del Litoral, 47 pp.
150 **Casaubón** (Juan Alfredo): Gérmenes de idealismo en las "Investigaciones lógicas" de Husserl. Sap, 11 (1956), 250-80.
[Bergson] 151 **Alvarez de Linera** (Antonio): Galería de conversos. El caso extraño de Bergson. RevEspir, 14 (1955), 373-84.
152 **Roque Núñez** (Horacio): El tema de Dios en Bergson. Córdoba (Arg.), 1954, 73 pp.
153 **Quintanilla** (L.): Bergsonismo y política. México, Fondo de Cultura Económica, 1952.
[Brunschvicg] 154 **Brunschvicg** (León): Las edades de la inteligencia. Trad. de A. Albajar. BA., Hachette, 1955, 140 pp.

[Scheler] 155 **Scheler** (Max): La idea de paz y el pacifismo. Trad. de C. Santé. BA., Edic. Populares Argent., 1955, 165 pp.

[Hartmann] 156 **Hartmann** (Nicolai): La nueva ontología. Trad. de E. Estiú. BA., Edit. Sudamericana, 1954, 259 pp.

157 — — Ontología. Trad. y pról. de J. Gaos. México, Fondo de Cultura Económica, 1955.

158 **Barth** (Timoteo, O. F. M.): Moralidad y Religión. Un diálogo con N. Hartmann. VV, 14 (1956), 5-24.

[Croce] 159 **Croce** (Benedetto): Teoría e historia de la historiografía. Trad. de E. J. Prieto. BA., Edit. Imán, 1953, 300 pp.

[Le Senne] 160 **Le Senne** (René): Introducción a la Filosofía. Trad. de E. de Amilibia. BA., El Ateneo, 1954, 425 pp.

[Klages] 161 **Klages** (Ludwig): Los fundamentos de la caracterología. BA., Paidos, 1953, 254 pp.

[Whitehead] 162 **Pérez Navarro** (Francisco): Los diálogos póstumos del filósofo Whitehead. CuadHisp, 26 (1956), 386-87.

163 **Leclerc** (Ivor): Whitehead: La transformación del concepto de substancia. Convivium, 1 (1956), 181-208.

[Carnap] 164 **Busto** (Eduardo H. del): La probabilidad y la lógica inductiva en Carnap. Theoria, n. 9 (1955), 119-28.

[Wittgenstein] 165 **Antonelli** (María Teresa): A propósito del último Wittgenstein: Observaciones sobre el convencionalismo. Crisis, 3 (1956), 473-84.

[Russell] 166 **Russell** (Bertrand): Fundamentos de Filosofía. Barc., Edit. José Janés, 1956, 280 pp.

167 — — Obras escogidas. Filosofía. Ensayo. Novela. Trad. de J. Fuentes y otros. Pról. de A. Lázaro Ros. M., Aguilar, 1956, 1140 pp.

168 **Feuer** (Lewis S.): Bertrand Russell: La peregrinación de la Filosofía científica. UnivAntioq, 32 (1956), 163-80.

[W. Eucken] 169 **Perpiñá** (Román): La doctrina formal del orden económico de W. Eucken. Arbor, 34 (1956), 182-204.

[M. Ponty] 170 **Fuente Ojea** (Gonzalo): Fenomenología y marxismo en el pensamiento de Maurice Merleau-Ponty. CuadHisp, 26 (1956), 295-323; 29 (1956), 221-53.

[H. Lefevre] 171 **Werden** (Eugenio): El materialismo dialéctico según Henri Lefevre. BA., Edit. Praxis, 1955, 225 pp.

[G. Mosca] 172 **Pergolessi** (Ferruccio): Notas sobre la "Ciencia Política" de Gaetano Mosca. RevEstPol, n. 89 (1956), 53-114.

[Toynbee] 173 **Toynbee** (Arnold J.): Estudio de la Historia. Tomos III y IV (1.ª y 2.ª partes). Trad. de V. Fatone. BA., Emecé, 1955, 506, 314 y 356 pp.

174 **Iriarte** (Joaquín, S. I.): Al dimidiar este gran siglo nuestro: Lombardi, Przywara, Teilhard de Chardin. RazFe, 154 (1956), 77-91.

[C. G. Jung] 175 **Jung** (C. G.): Energética psíquica y esencia del sueño. Trad. de L. Rosenthal. BA., Edit. Paidos, 1955, 218 pp.

176 — — Transformaciones y símbolos de la libido. Trad. de L. Rosenthal. BA., Edit. Paidos, 1955, 441 pp.

177 — — La psicología de la transferencia. Trad. de J. Kogan Albert. BA., Edit. Paidos, 1955, 198 pp.

178 **Franz** (M. L. von): C. G. Jung como intérprete de los mitos y descubridor de lo inconsciente colectivo. RevColNSRos, n. 440 (1956), 88-91.

[Maritain] 179 **Santamaría** (Carlos): Jacques Maritain y la polémica del bien común. M., Edit. Católica y Euramérica, 1956, 82 pp.

[Jaspers] 180 **Jaspers** (Karl): La fe filosófica. Trad. de J. Rovira Armengol. BA., Edit. Losada, 1954, 139 pp.

[Heidegger] 181 **Heidegger** (Martín): Kant y el problema de la metafísica. Trad. de G. Ibscher Roth. México, Fondo de Cultura Económica.

182 — — Da esencia da verdade. Con unha carta-prologo especial

para ista edición. Trad., intr. e notas de C. F. de la Vega e R. Piñeiro. Vigo, Edit. Galaxia, 1956, 81 pp.

183 **Sepich** (Juan R.): Situación de Martín Heidegger en la Filosofía. Humanitas (Tucumán), n. 4 (1955), 15-113.

184 **Löwith** (Karl): Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Trad. de F. Montero. M., Rialp, 1956, 253 pp.

185 **Montero Moliner** (Fernando): El relativismo trascendental de Heidegger. RevFil, 15 (1956), 43-54.

186 **Ceñal** (Ramón, S. J.): Los vericuetos de Martín Heidegger. UnivAntioq, 31 (1955), 298-306.

[G. Marcel]

187 **Marcel** (Gabriel): Prolegómenos para una metafísica de la esperanza. Trad. de E. Zanetti y V. P. Quintero. BA., Edit. Nova, 1954, 275 pp.

188 — — Decadencia de la sabiduría. Trad. de B. Guido. BA., Emecé, 1955, 111 pp.

189 — —Los hombres contra lo humano. Trad. de B. Guido. BA., Hachette, 1955, 213 pp.

190 **Rodríguez** (Edilberto): Un itinerario hacia Dios. (En torno a G. Marcel.) RevColNSRos, n. 438 (1955), 16-40.

[Lavelle]

191 **Lavelle** (Louis): Las potencias del yo. Trad. de J. S. de Parpagnoli. BA., Edit. Sudamericana, 1954, 262 pp.

192 **Derisi** (Octavio Nicolás): La ontología axiológica de Louis Lavelle. Sap, 11 (1956), 375-79.

193 **Padilla** (Tarcisio M.): El platonismo en la filosofía de Louis Lavelle. Sap, 11 (1956), 228-40.

[Existencialismo]

194 **Virasoro** (Miguel Angel): Introducción al existencialismo. Rosario, 24 pp.

195 **D'Athayde** (Tristán): El existencialismo. Filosofía de nuestro tiempo (4.ª edic.). BA., Emecé, 1953, 70 pp.

196 **Fatone** (Vicente): ¿Qué es el existencialismo? BA., Edit. Columba, 1953, 72 pp.

197 **Heinemann** (Fritz): ¿Está viva o muerta la filosofía existencial? Trad. de F. Vela. M., Rev. de Occidente, 1956, 221 pp.

198 **Quiles** (Ismael, S. I.): ¿Qué nos deja el existencialismo? RazFe, 153 (1956), 643-50.

199 **Asti Vera** (Armando): El lenguaje del existencialismo. Rosario, Universidad del Litoral, 22 pp.

200 **Alcorta** (José Ignacio): El constitutivo ontológico del existencialismo. RevFil, 15 (1956), 5-34.

201 **Muñoz Alonso** (Adolfo): Esperanza, esperanzas y angustia existencial. Crisis, 3 (1956), 161-68.

202 — — La "existencia" en el tomismo y en el existencialismo. Crisis, 3 (1956), 79-82.

203 **Pousa** (Narciso): Literatura y existencialismo. Rosario, Universidad del Litoral, 19 pp.

204 **Travi** (Alberto Mario): Existencialismo y medicina. Rosario, Universidad del Litoral, 17 pp.

205 **Benítez de Lambruschini** (Erminda Lucrecia): La psicología femenina en la literatura existencialista. Rosario, Universidad del Litoral, 27 pp.

FILOSOFIA ESPAÑOLA

[Temas españoles generales]

206 **Laín Entralgo** (Pedro): España como problema. 2 vols. M., Aguilar, 1956, 456 y 580 pp.

207 **Baquero** (Gastón): La unidad cultural del mundo hispánico. Mundo Hispánico, n. 104 (1956), p. 5.

208 **Castro** (Américo): La realidad histórica de España. México, Edit. Porrúa, 1954.

209 **Sánchez-Ruiz** (José M.ª): Una concepción nihilista de España. Crisis, 3 (1956), 57-70.

210 **Almagro** (Antonio): Constantes de lo español en la Historia y en el Arte. M., Librería Estudio, 1955, 315 pp.

211 **Marías** (Julián): Realidad y ser de la filosofía española. Insula, n. 117 (1955), p. 1.

212 Sobre Séneca, ver núms. 42 y 43.

[Quintiliano] 213 **Campos** (Julio): La "Ratio loquendi" de Quintiliano. Helmántica, 18 (1954), 421-41.

[Patrística española] 214 **Castro** (Manuel de): El hispanismo en la obra de Paulo Orosio: "Historiarum adversus paganos, libri VII". CuadEstGallegos, n. 28 (1954), 193-250.

[Arabes y judíos] 215 **Rubio** (Luciano, O. S. A.): Juicios de algunos musulmanes españoles sobre las doctrinas de Algazel. CdD, 169 (1956), 90-111.

216 **Abentofail** (Abuchafar): El filósofo autodidácto. Trad. de F. Pons Boigues. BA., Espasa-Calpe, 1954, 148 pp.

217 **Barata Viana** (Silvio): Averróis e a heterodoxia árabe relativa ao intelecto. Kriterion, 9 (1956), 58-70.

218 **Sérouya** (Henri): La obra filosófica de Maimónides. RevFil, 15 (1956), 519-28.

[Gundisalvi] 219 **Alonso** (Manuel, S. I.): El "Liber de unitate et uno". PENSAMIENTO, 12 (1956), 65-78; 179-202; 431-72.

[Pedro Hispano] 220 **Ferreira** (João, O. F. M.): A posição doutrinária de Pedro Hispano. Braga (Portugal), 1954, 12 pp.

[A. de Vilanova] 221 **Batllori** (Miguel): Dos nous escrits espirituals d'Arnau de Vilanova. AnalSTarr, 28 (1955), 45-70.

222 **Millás Vallicrosa** (J. M.): Nota bibliográfica acerca de las relaciones entre Arnaldo de Vilanova y la cultura judaica. Sefarad, 16 (1956), 149-53.

[M. de Osma] 223 **Marcos** (Florencio): Algunos datos biográficos y testamento del Maestro Pedro Martínez de Osma. Salmanticensis, 2 (1955), 691-706.

224 **Cepeda Adán** (José): En torno al concepto del Estado en los Reyes Católicos. M., Escuela de Historia Moderna, 1956, 228 pp.

[Siglo de Oro] 225 **Pereña Vicente** (Luciano): La Universidad de Salamanca, forja del pensamiento político español en el siglo XVI. Salamanca, Universidad de Salamanca, 1954, 170 pp.

226 **Hatzfeld** (Helmut): Estudios literarios sobre mística española. (Biblioteca Románica Hispánica.) M., Gredos, 1955, 408 pp.

227 **Elorduy** (Eleuterio, S. I.): San Ignacio, pensador. PENSAMIENTO, 12 (1956), 255-82.

228 **Jiménez Duque** (Baldomero): La soledad en Santa Teresa. RevEspir, 14 (1955), 356-72.

229 **Simarro Puig** (A.): El "problema del conocimiento", resuelto por San Juan de la Cruz. RevEspir, 15 (1956), 295-308.

[J. S. Sedeño] 230 **Fernández Manzanedo** (Marcos, O. P.): Fray Juan Sánchez Sedeño y su doctrina lógica. EstFil, 5 (1956), 293-316.

[Vázquez] 231 **Pereña Vicente** (Luciano): Importantes documentos inéditos de Gabriel Vázquez. RevEspTeol, 16 (1956), 193-214.

[Suárez] 232 **Suárez** (Francisco): Guerra. Intervención. Paz internacional. Estudio, trad. y notas de L. Pereña Vicente, M., Espasa-Calpe, 1956, 210 páginas.

233 **Garmendia de Otaola** (A.): Francisco Suárez, doctor eximio. Interpretación científica de una crisis psicológica juvenil. RevPsGenApl, 10 (1955), 327-58.

234 **Hellín** (José, S. I.): Existencialismo escolástico suareciano. PENSAMIENTO, 12 (1956), 157-78.

235 **Bartolomei** (Tommaso M., O. S. M.): La contemplazione e l'estasi secondo Francesco Suarez. DivTh (P), 59 (1956), 294-319.

236 **Guerrero** (Eustaquio, S. I.): La teoría de la guerra en Suárez. RazFe, 153 (1956), 667-78.

[M. de Prado] 237 **Riesco Terrero** (José): El ser en la metafísica de Martínez de Prado. RevFil, 15 (1956), 529-42.

[Saavedra Faj.] 238 **Fraga Iribarne** (Manuel): Don Diego de Saavedra y Fajardo y la diplomacia de su época. M., Direc. Gral. de Relaciones Culturales, 1955, 707 pp.

239 **Sánchez Agesta** (Luis): España y Europa en el pensamiento español del siglo XVII. Cuadernos de la Cátedra de Feijóo. II. Oviedo, Univ. y Ayuntamiento, 1956, 115 pp.

[Siglo XVIII] 240 **Casanovas** (Ignacio, S. I.): La cultura catalana en el siglo XVIII. Finestres y la Universidad de Cervera. Barc., Edit. Balmes, 1953, 323 pp.

[Piquer] 241 **Mindán Manero** (Manuel): La doctrina del conocimiento en Andrés Piquer. RevFil, 15 (1956), 543-68.

[Feijóo] 242 **Marañón** (Gregorio): Evolución de la gloria de Feijóo. Cuadernos de la Cátedra de Feijóo. I. Oviedo, Univ. y Ayuntamiento, 1956, 115 pp.

[Balmes] 243 **Balmes** (Jaime): Pensamientos. Selección y notas de A. C. Gavaldá (2.ª edic.). Barc., Edit. Sintes, 1956, 78 pp.

244 — — Textos estéticos. Presentación de C. Láscaris Comneno. RevIdEst, 14 (1956), 175-94.

245 **Roig Gironella** (Juan, S. I.): Interés y actualidad de las ideas pedagógicas de Jaime Balmes. RevCalas, 2 (1956), 397-418.

246 **Anhofer** (Herbert): Die Soziologie des Jakob Balmes (Dissertation). München, 1954, 180 pp.

[Donoso] 247 **Caturelli** (Alberto): Donoso Cortés y San Agustín. Humanitas (Tucumán), n. 6 (1955), 161-82.

248 **Ceñal** (Ramón, S. I.): La filosofía española en la segunda mitad del siglo XIX. RevFil, 15 (1956), 403-44.

249 **Fraile** (Guillermo, O. P.): El P. Ceferino González y Díaz Tuñón (1831-1894). RevFil, 15 (1956), 465-88.

[Gen. del 98] 250 **Laín Entralgo** (Pedro): La generación del noventa y ocho (3.ª edic.). M., Espasa-Calpe, 1956, 259 pp.

251 **Ferreres** (Rafael): Los límites del modernismo y la generación del noventa y ocho. CuadHisp, 26 (1956), 66-84.

[Ganivet] 252 **Conradi** (Gustav A.): El ideal de la indiferencia creadora en Angel Ganivet. Arbor, 32 (1955), 1-20.

253 **Encinas** (Joaquín de, O. F. M. C.): El concepto de España en Angel Ganivet. Crisis, 3 (1956), 5-56.

[Valera] 254 **Zaragüeta** (Juan): Don Juan Valera, filósofo. RevFil, 15 (1956), 489-518.

[M. Pelayo] 255 **Menéndez Pelayo** (Marcelino): Epistolario (2.ª edic.). Santander, Junta Central del Centenario. M., C. S. I. C., 1955, 412 pp.

256 — — Historia de los heterodoxos españoles. 2 vols. M., B. A. C., 1956, 1086 y 1223 pp.

257 — — La mística española. Edic. y estudio preliminar de P. Sáinz Rodríguez. M., Afrodisio Aguado, 1956, 419 pp.

258 — — Textos estéticos. Selección e introducción por C. Láscaris Comneno. RevIdEst, 14 (1956), 331-50 pp.

259 — — La filosofía española. Selección e introducción de C. Láscaris Comneno. (Biblioteca del Pensamiento Actual.) M., Rialp, 1955, 462 pp.

260 **Fernández** (Juan Manuel, S. I.): En el primer centenario del nacimiento de Menéndez Pelayo. 1856 - 3 de noviembre - 1956. Sal Terrae, 44 (1956), 597-610.

261 **Pérez Embid** (Florentino) y otros: Estudios sobre Menéndez Pelayo. M., Edit. Nacional, 1956, 587 pp.

262 **Aguado** (Emiliano): El sino de Menéndez Pelayo. RevIdEst, 14 (1956), 267-82.
263 **D'Ors** (Eugenio): Menéndez Pelayo y su estilo del pensar. Crisis, 3 (1956), 373-96.
264 **Pérez Gutiérrez** (Francisco): Sentido y medida de Menéndez Pelayo. CuadHisp, 29 (1956), 341-60.
265 **García y García de Castro** (Rafael): Criterios de Menéndez Pelayo. Tolerancia e intolerancia. UnivAntioq, 32 (1956), 537-50.
266 **Álvarez Turienzo** (Saturnino, O. S. A.): Menéndez Pelayo, el último meridional. RelCult, 1 (1956), 361-92.
267 **Corts Grau** (José): Vigencia actual de Menéndez Pelayo. M., Public. de la Univ. Internacional "Menéndez Pelayo,, 1955, 26 pp.
268 **Carreras y Artau** (Joaquín): Un maestro barcelonés de Menéndez Pelayo: Javier Llorens y Barba. RevFil, 15 (1956), 445-64.
269 **Rubió y Lluch** (Antonio): Algunas indicaciones sobre los educadores intelectuales y las ideas filosóficas de Menéndez y Pelayo. Crisis, 3 (1956), 313-48.
270 **Muñoz Alonso** (Adolfo): Introducción a la filosofía de Menéndez Pelayo. Sap, 11 (1956), 100-16.
271 — — ¿Filósofo Menéndez Pelayo? RevFil, 15 (1956), 361-68.
272 **Bonilla y San Martín** (Adolfo): La filosofía de Menéndez Pelayo. Crisis, 3 (1956), 349-72.
273 **Cura** (Alejandro del, O. P.): Las ideas filosóficas en Menéndez Pelayo. EstFil, 5 (1956), 575-91.
274 **Muñoz Alonso** (Adolfo): Las ideas filosóficas en Menéndez Pelayo. (Biblioteca del Pensamiento Actual.) M., Rialp, 1956, 186 páginas. Ver también Crisis, 3 (1956), 287-300.
275 **Bonis** (Salvador de): Posición filosófica de Menéndez Pelayo. Crisis, 3 (1956), 421-42.
276 **Láscaris Comneno** (Constantino): La orientación filosófica de Menéndez Pelayo. RevFil, 15 (1956), 369-86.
277 **García y García de Castro** (Rafael): Criterio filosófico y filosofía cristiana en Menéndez Pelayo. Crisis, 3 (1956), 301-12.
278 **Muñoz** (Jesús, S. I.): Menéndez Pelayo y la verdad. PENSAMIENTO, 12 (1956), 387-410.
279 **Camón Aznar** (José): Menéndez Pelayo y la estética. Arbor, 34 (1956), 446-51.
280 **Valverde** (José María): Breve índice del ideario estético de Menéndez Pelayo. RevIdEst, 14 (1956), 241-50.
281 **Urmeneta** (Fermín de): Menéndez Pelayo y el concepto de arte. RevIdEst, 14 (1956), 251-66.
282 **Sánchez Reyes** (Enrique): Génesis y elaboración de la "Historia de las Ideas Estéticas". RevIdEst, 14 (1956), 213-28.
283 **Camón Aznar** (José): El platonismo en la "Historia de las Ideas Estéticas". RevIdEst, 14 (1956), 199-212.
284 **Hornedo** (Rafael María de, S. I.): Menéndez Pelayo y la enseñanza de la Estética en España. RazFe, 154 (1956), 419-40.
285 **Sánchez de Muniáin** (José María): La sinceridad como fundamento estético del lenguaje de Menéndez Pelayo. RevIdEst, 14 (1956), 229-40.
286 **Muñoz Alonso** (Adolfo): San Agustín en el pensamiento de Menéndez Pelayo. Augustinus, 1 (1956), 487-94.
287 **Pardo Canalís** (Enrique): Mariano de Cavia y Menéndez Pelayo. RevIdEst, 14 (1956), 283-98.
288 **Laín Entralgo** (Pedro): La cultura española en el deseo de Menéndez Pelayo. Mundo Hispánico, n. 104 (1956), p. 8.
289 **Millás Vallicrosa** (J. M.): La vindicación de la ciencia española por Menéndez Pelayo. Arbor, 34 (1956), 410-26.
290 **Ceñal** (Ramón, S. I.): Menéndez Pelayo y la filosofía española. Arbor, 34 (1956), 359-83.

291 **Carreras y Artáu** (Joaquín): Menéndez Pelayo y la filosofía española. CuadHisp, 28 (1956), 289-91.

292 **Solana G. Camino** (Marcial): Existencia y caracteres distintivos de la filosofía española, según Menéndez Pelayo. Crisis, 3 (1956), 397-420.

293 **Iriarte** (Joaquín, S. I.): Menéndez Pelayo y "su" filosofía española mirados desde hoy. RazFe, 154 (1956), 321-36.

[R. y Cajal] 294 **Ramón y Cajal** (Santiago): Los tónicos de la voluntad. Reglas y consejos sobre investigación científica (7.ª edic.). M., Espasa-Calpe, 1956, 201 pp.

[Manjón] 295 **Benito y Durán** (Angel): Andrés Manjón. Estudio de su sistema pedagógico. Granada, Edic. Cam, 1955, 101 pp.

[Fil. actual] 296 **Marías** (Julián): Filosofía española actual (3.ª edic.). M., Espasa-Calpe, 1956, 147 pp.

297 **Iriarte** (M. de): El profesor García Morente, sacerdote. Escritos íntimos y comentario biográfico (3.ª edic.). M., Espasa-Calpe, 1956, 325 pp.

298 **Río** (Angel del): Fernando de los Ríos. Cuadernos, n. 18 (1956), 69-79.

[Unamuno] 299 **Unamuno** (Miguel de): Cancionero (Diario poético). Edic. y pról. de Federico de Onís. BA., Edit. Losada, 1953, 486 pp.

300 — — Por tierras de Portugal y de España (4.ª edic.). M., Espasa-Calpe, 1955, 188 pp.

301 — — España y los españoles. Pról. de M. García Blanco. (Colección "Clásicos y Maestros", III.) M., Afrodisio Aguado, 1955, 302 pp.

302 — — Obras selectas (3.ª edic.). Pról. de J. Marías. M., Edit. Plenitud, 1956, 1415 pp.

303 **Meyer** (François): L'ontologie de Miguel de Unamuno. París, 1955.

304 **Sevilla Benito** (Francisco): La esencia de Dios según don Miguel de Unamuno. Augustinus, 1 (1956), 83-100.

305 — — La conducta humana según don Miguel de Unamuno. Crisis, 2 (1955), 53-64.

306 **Calvetti** (Carla): La fenomenologia della credenza in Miguel de Unamuno. Milán, Edit. Marzorati, 1955.

307 **Lada Camblor** (Jesús, M. S. C.): La inmortalidad de Unamuno. Crisis, 3 (1956), 235-48.

308 **Sevilla Benito** (Francisco): Los problemas de la vida futura del hombre según don Miguel de Unamuno. GiordiMet, 10 (1955), 849-65.

[Santayana] 309 **Santayana** (George): Dominaciones y potestades. Trad. de G. F. P. Parpagnoli. BA., Edit. Sudamericana, 1955, 685 pp.

[E. D'Ors] 310 **Díaz-Plaja** (Guillermo): Hacia una definición de Eugenio d'Ors. CuadHisp, 22 (1955), 50-59.

311 **Drudis-Baldrich** (Raimundo): Eugenio d'Ors, hombre de saberes. Theoria, n. 9 (1955), 149.

312 **Aranguren** (José Luis L.): Sentido ético de las ficciones novelescas orsianas. CuadHisp, 25 (1955), 281-287.

313 **Barquet** (Nicolás): Eugenio d'Ors en su ermita de San Cristóbal. Pról. de R. Manzano. Barc., Edit. Barna, 1956, 110 pp.

[Ortega] 314 **Ortega y Gasset** (José): Obras completas. Tomo VI (3.ª edic.). M., Rev. de Occidente, 1955, 560 pp.

315 — — Meditaciones del Quijote e ideas sobre la novela (3.ª edic.). M., Rev. de Occidente, 1956, 191 pp.

316 — — La rebelión de las masas, con un prólogo para franceses y un epílogo para ingleses (12.ª edic.). M., Espasa-Calpe, 1955, 226 pp.

317 — — Tríptico: Mirabeau o El Político. Kant. Goethe desde dentro (6.ª edic.). M., Espasa-Calpe, 1955, 178 pp.

318 — — El libro de las misiones (6.ª edic.). M., Espasa-Calpe, 1955, 162 pp.
319 — — La deshumanización del arte y otros ensayos estéticos (4.ª edic.). M., Rev. de Occidente, 1956, 194 pp.
320 — — Castilla y sus castillos (3.ª edic.). (Col. "Más Allá".) M., Afrodisio Aguado, 1956, 172 pp.
321 **Calvo Hernando** (Manuel): Homenaje de la Universidad de Madrid a don José Ortega y Gasset. CuadHisp, 26 (1956), 123-28.
322 **Ridruejo** (Dionisio): En los setenta años de don José Ortega y Gasset. Mundo Hispánico, n. 92 (1955), 12 y 70.
323 **Iriarte** (Joaquín, S. J.): Ortega y su circunstancia última. Indice, n. 85 (1955), p. 14.
324 — — Ortega en su vivir y pensar. RazFe, 153 (1956), 427-48.
325 La "circunstancia" histórica de Ortega. Indice, n. 85 (1955), p. 3-9.
326 **García Astrada** (Arturo): Ortega y Gasset desde dentro. Humanitas (Tucumán), n. 6 (1955), 245-56.
327 **Gómez Galán** (Antonio): El estilo de Ortega. Arbor, 33 (1956), 38-46.
328 **Pérez** (Isacio): Interpretaciones del ensayismo orteguiano. EstFil, 5 (1956), 233-82.
329 **Escámez** (J. M., O. P.): Ortega y Gasset. Una nueva filosofía y su dificultad. Crisis, 2 (1955), 81-95.
330 **Ortúzar** (Martín, O. de M.): La "razón vital" de José Ortega y la razón natural. Salmanticensis, 3 (1956), 228-39.
331 **Hernández Rubio** (José María): Sociología y política en Ortega y Gasset. Barc., Edit. Bosch, 1956, 198 pp.
332 **Zaragüeta** (Juan): El pensamiento pedagógico de don José Ortega y Gasset. RevEd, 13 (1955), 65-70.
333 **Maíllo** (Adolfo): Las ideas pedagógicas de José Ortega y Gasset. RevEd, 13 (1955), 71-8.
334 **Muñoz Alonso** (Adolfo): San Agustín en la obra de Ortega y Gasset. Augustinus, 1 (1956), 53-62.
335 **Córdova de Braschi** (Julia): España en la obra de Ortega y Gasset. M., Univ. Central, 1953, 187 pp.
[Azorín] 336 **Martínez Ruiz** (José-Azorín): Las confesiones de un pequeño filósofo (4.ª edic.). M., Espasa-Calpe, 1956, 146 pp.
337 **E. W. F.**: "Azorín", el pequeño filósofo. CuadHisp, 27 (1956), 229-30.

Filosofía hispanoamericana.

[Est. generales] 338 **Costa** (J. Cruz): Um aspecto da filosofía na América. Kriterion, 9 (1956), 289-96.
339 **Muñoz García** (Hugo): Las coordenadas del hispanoamericanismo. CuadHisp, 26 (1956), 271-85.
340 **Porras** (Gabriel F.): Vitoria y Las Casas ante América. RevColNSRos, n. 438 (1955), 41-7.
341 **Pró** (Diego F.): Problemas de la cultura en la América hispánica. Humanitas (Tucumán), n. 4 (1955), 221-37.
342 **Echánove T.** (Carlos A.): El sentido místico de las artes plásticas mayas. RevIntSoc, 14 (1956), 43-56.
343 **Girard** (Rafael): El Popol-Vuh, fuente histórica. Tomo I. Guatemala, Edit. del Min. de Educación Pública, 1952, 464 pp.
344 **Díez de Medina** (Fernando): Toynbee y los kollas o aimarás de la meseta boliviana. Cuadernos, n. 18 (1956), 11-15.
[Argentina] 345 **Furlong** (Guillermo, S. I.): Historia y bibliografía de las primeras imprentas rioplatenses, 1700-1850. BA., Edit. Guariana, 1953, 596 páginas.

346 **Caturelli** (Alberto): Desolación del filósofo en la Argentina. Sap, 11 (1956), 48-66.
347 **Romero** (Francisco): Alejandro Korn en la vida y en la muerte. Cuadernos, n. 13 (1955), 3-7.
348 **Rojo** (Roberto): La teoría del hombre de Francisco Romero. Humanitas (Tucumán), n. 6 (1955), 257-66.

[Colombia]

349 **E. W. F.**: La filosofía colombiana en la época colonial. CuadHisp, 26 (1956), 390-92.
350 **Caro** (José Eusebio): Escritos filosóficos. Bogotá, Edic. de la Rev. "Bolívar", 1954, 278 pp.

[México]

351 **Romanell** (Patrick): La formación de la mentalidad mexicana. Pról. de J. Gaos. México, Edic. El Colegio de México, 1954.
352 **Díaz de Gamarra** (Juan Benito): Tratados. Pról. y selección de J. Gaos. México, Biblioteca del Estudiante Universitario, 1954.
353 **Barnola** (Pedro Pablo): Andrés Bello, la historia de su gran ausencia y su gran amor. Caracas, 1953.
354 **Batllori** (Miguel, S. J.): Bello y Balmes. Crisis, 2 (1955), 469-74.
355 **Ferrazzano** (Eugenio A.): José A. Vasconcelos y el pensamiento mejicano actual. Humanitas (Tucumán), n. 5 (1955), 135-66.

[Perú]

356 **Salazar Bondy** (Augusto): La filosofía en el Perú. Panorama histórico. Col. Pensamiento de América. Washington, Unión Panamericana.

FILOSOFIA

Introducción. Obras y estudios generales. Teoría de la ciencia.

Estudios históricos: *supra*, nn. 58, 63, 145, 147, 160, 166, 168, 180.
357 **Aja** (Pedro Vicente): La tiranía del determinismo científico. Cuadernos, n. 20 (1956), 82-86.
358 **Alvarez de Linera** (Antonio): La cibernética a la luz de la Filosofía. RevFil, 15 (1956), 55-78.
359 **Babini** (José): Qué es la ciencia. BA., Edit. Columba, 1955, 63 páginas.
360 **Benito y Durán** (Angel): Filosofía del silencio. Crisis, 3 (1956), 539-56.
361 **Bousquet** (Jacques): Prolegómenos a una historia de la imaginación. Ensayo sobre la posibilidad y los métodos de las ciencias históricas. Arbor, 33 (1956), 1-24.
362 **Casas** (Manuel Gonzalo): Introducción a la Filosofía Tucumán, Univ. Nacional, 1955, 356 pp.
363 **Derisi** (Octavio Nicolás): Filosofía y vida. BA., Sapientia, 1955, 62 pp.
364 **Fernández Peregrina** (V., Sch. P.): Del Algebra a la Filosofía. RevCalas, 2 (1956), 303-18.
365 **Ferrater Mora** (José): Filosofía y Arquitectura. La Torre, n. 9 (1955), 83-100.
366 **Jolivet** (Regis): Vocabulario de Filosofía. Trad. de L. de Sesme. BA., Edit. Desclée de Brouwer, 1954, 206 pp.
367 **Lalande** (Andrés): Vocabulario técnico y crítico de la Filosofía. Trad. bajo la dirección de L. Alfonso. 2 vols. BA., El Ateneo, 1954, 759 y 743 pp.
368 **Láscaris Comneno** (Constantino): Concepto de historia de los sistemas filosóficos. RevUniv (M.), 4 (1955), 497-536.
369 **López de Munáin** (Rafael, O. F. M.): Una nueva exposición de la Filosofía como ciencia de la totalidad. VV, 14 (1956), 203-50.
370 **Marías** (Julián): Introducción a la Filosofía (4.ª edic.). M., Rev. de Occidente, 1955, 480 pp.
371 — — Ensayos de convivencia. BA., Edit. Sudamericana, 1955, 287 pp.

372 **Muñoz** (Jesús, S. I.): Filosofía abierta. RazFe, 153 (1956), 549-68.
373 **Passeri Pignoni** (Vera): Filosofía y surrealismo. Crisis, 3 (1956), 557-72.
374 **Raeymaeker** (Louis de): Introducción a la Filosofía. Trad. de S. Caballero. Biblioteca Hispánica de Filosofía. M., Gredos, 1956, 368 pp.
375 **Romero** (Francisco): ¿Qué es la Filosofía? BA., Edit. Columba, 1953, 63 pp.
376 — — Estudios de historia de las ideas. BA., Edit. Losada, 1953, 209 pp.
377 **Sciacca** (Michele Federico): Esencia educativa de la "inútil" Filosofía. UnivAntioq, 31 (1955), 577-80.
378 — — En espíritu y verdad. Pensamientos y meditaciones. M., Escelicer, 1955, 275 pp.
379 **Still** (Alfred): Las fronteras de la ciencia. BA., Edit. Sudamericana, 1953, 373 pp.
380 **Zaragüeta Bengoechea** (Juan): Vocabulario filosófico. M., Espasa-Calpe, 1955, 561 pp.

Lógica y Epistemología. Filosofía matemática.

Estudios históricos: *supra,* nn. 38, 40, 64, 83, 98, 100, 106, 113, 150, 164, 165, 229, 230, 241.
381 **Alvarez Arroyo** (J.): Error y escepticismo. EstFil, 5 (1956), 283-92.
382 **Arias** (Jesús M. R., O. P.): Sobre el carácter evolutivo de la razón. EstFil, 5 (1956), 329-65.
383 **Aybar** (Benjamín): El realismo intuitivo. Tucumán, Univ. Nac. de Tucumán, 1954, 99 pp.
384 **Estrada** (José María de): Dos notas acerca del signo. Sap, 11 (1956), 221-27.
385 **Ferrater Mora** (José): Lógica matemática. México, Fondo de Cultura Económica, 1955.
386 **Fullat** (Octavio, Sch. P.): El conocimiento humano, ontológicamente imperfecto. RevCalas, 2 (1956), 193-200.
387 **García Asensio** (Pedro, S. I.): Antinomias del conocimiento humano y analogía. PENSAMIENTO, 12 (1956), 5-24; 203-14.
388 **Grauert Iribarren** (Enrique): Conocimiento y existencia. (Introducción a una gnoseología de lo existente.) Montevideo, 1952.
389 **Jacot** (Luis): El mundo del pensamiento. Trad. de G. Sans Huélin. BA., Espasa-Calpe, 1955, 146 pp.
390 **López de Munáin** (Rafael, O. F. M.): La Escolástica de hoy ante el problema crítico. Salmanticensis, 3 (1956), 68-89.
391 **Llambías** (Héctor A.): Ensayo sobre la verdad del error nominalista. Sap, 11 (1956), 206-14.
392 **Pardo** (Raymundo): Del origen a la esencia del conocimiento. BA., Sociedad Argentina de Filosofía, 1954, 115 pp.
393 **Roldán** (Alejandro, S. I.): El absurdo, la paradoja y el entendimiento humano. PENSAMIENTO, 12 (1956), 25-52.

Metafísica y Teología natural.

Estudios históricos: *supra,* nn. 24, 31, 32, 53, 67-73, 82, 93, 95, 99, 101, 107, 109, 134, 152, 156, 163, 181, 182, 187, 190, 192, 194-202, 234, 237, 303, 304.
394 **Buber** (Martín): Eclipse de Dios. Trad. de L. Fabricant. BA., Edit Galatea, 1955, 124 pp.
395 **Caba** (Pedro): La ontología de la presencia. Espíritu, presencia y existencia. Augustinus, 1 (1956), 399-418.

396 **Cuadrado Alvarez** (Rafael): Análisis de la objetivación. M., 1955, 238 pp.
397 **Farré** (Luis): Oposición y coincidencia en el mundo ideológico de los valores. RevFil, 15 (1956), 35-42.
398 **Fatone** (Vicente): El hombre y Dios. BA., Edit. Columba, 1955, 62 pp.
399 **Fernández de Viana** (Félix, O. P.): Problemas actuales en el umbral de la Metafísica. EstFil, 5 (1956), 459-509.
400 **Gonzalo Casas** (Manuel): Vocación y Metafísica. Sap, 11 (1956), 117-32.
401 **Gutiérrez de los Monteros** (César): Reflexiones sobre el problema del ser y los valores. Crisis, 3 (1956), 249-52.
402 **Herrera Figueroa** (Miguel): En torno a la filosofía de los valores. Tucumán, Edit. Richardet, 1954, 48 pp.
403 **Höllhuber** (Ivo): ¿Eutanasia o resurrección de la Metafísica? EspConAct, 5 (1956), 100-13.
404 **Kuhn** (Helmut): Encuentro con la nada. Trad. de R. A. Piérola. BA., Edit. Sudamericana, 1953, 255 pp.
405 **Marías (Julián)**: Idea de la Metafísica. BA., Edit. Columba, 1954, 67 pp.
406 **Muñoz Alonso** (Adolfo): Fenomenología y Metafísica en la XI Asamblea de Gallarate. Crisis, 3 (1956), 83-90.
407 — — El problema del valor en la XII Asamblea de Gallarate. Crisis, 3 (1956), 573-80.
408 **Oromí** (Miguel, O. F. M.): Una metafísica esencialista. VV, 14 (1956), 181-202.
409 **Raeymaeker** (Louis de): Filosofía del ser. Ensayo de síntesis metafísica. Trad. de M.ª D. Montón y V. García Yebra. M., Gredos, 1956, 553 pp.
410 **Roquer Vilarrasa** (Ramón): La ruta de la Metafísica. Convivium, 1 (1956), 75-97.
411 **Sciacca** (Michele Federico): La dialéctica de la implicación y de la compresencia. RevCalas, 2 (1956), 165-70.
412 **Sotiello** (Gabriel de, O. F. M. Cap.): De vuelta a la Metafísica. Comentario al Congreso de Filosofía Neoescolástica de Milán. Naturaleza y Gracia (Salamanca), n. 2 (1955), 151-60.
413 **Weil** (Simone): Espera de Dios. Trad. de M.ª E. Valentié. BA., Edit. Sudamericana, 1955, 179 pp.
414 — — Raíces del existir. Trad. y pról. de M.ª E. Valentié. BA., Edit. Sudamericana, 1954, 298 pp.

Cosmología y Biología. Antropología.

Estudios históricos: *supra*, nn. 20, 36, 37, 39, 41, 66, 307, 308, 348.
415 **Abad Carretero** (Luis): La filosofía del instante. México, Fondo de Cultura Económica, 1954.
416 **Bartina** (Sebastián, S. I.): El poligenismo. EspConAct, 4 (1955), 159-87.
417 **Bellido** (José): Los cambios substanciales y la ciencia moderna. Salmanticensis, 3 (1956), 90-136.
418 **Bonafede** (Giulio): El sentido de la vida. Augustinus, 1 (1956), 419-32.
419 **Bussolini** (Juan A., S. I.): Evolución del pensamiento cosmológico acerca de la gravedad desde Aristóteles hasta Einstein. CyP, nn. 43-44 (1955), 91-136.
420 **Caba** (Pedro): Sobre la ciencia física de hoy. La concepción de la materia. CuadHisp, 26 (1956), 22-44.
421 **Corral** (José M.ª del): El problema de las causas de la vida y las concepciones del mundo. M., Espasa-Calpe, 1956, 275 pp.

422 **Echarri** (Jaime, S. J.): Necesidad, contingencia y libertad. PENSAMIENTO, 12 (1956), 127-56.
423 **Griese** (Franz): La filosofía del universo. Bases de la filosofía integral. BA., Edit. Antonio Zamora, 1954, 200 pp.
424 **Hellín** (José, S. I.): Sistema hilemórfico y ciencias modernas. PENSAMIENTO, 12 (1956), 53-64.
425 **Jeans** (James): Historia de la física. Trad. de B. Jordán. México, Fondo de Cultura Económica, 1955.
426 **Marías** (Julián): La imagen de la vida humana. BA., Emecé, 1955, 85 pp.
427 — — Nuestra imagen de la vida. Insula, n. 113 (1955), 3.
428 **May** (Eduard): Filosofía natural. México, Breviarios del Fondo de Cultura Económica, 1953.
429 **Meléndez** (Bermudo): Origen y evolución de la vida y del hombre. Cuenca, Inst. Nac. de Enseñanza Med. "Alfonso VIII", 1955, 38 pp.
430 **Miller** (David L.): La naturaleza de los seres vivos. La Torre, n. 12 (1955), 63-76.
431 **Mondelli** (Emilio): La materia inteligible. Sap, 11 (1956), 281-84.
432 **Puigrefagut** (Ramón, S. I.): Implicaciones filosóficas de la relatividad especial einsteiniana. PENSAMIENTO, 12 (1956), 411-30.
433 **Whitrow** (G. J.): La estructura del Universo. México, Fondo de Cultura Económica, 1952, 233 pp.

[Antropología]

434 **Aldunate Phillips** (Arturo): Al encuentro del hombre. (En busca de una ecuación.) BA., Edit. Kraft, 1954, 289 pp.
435 **Arroyave** (Julio César): El ser del hombre. Edit. Antorcha, 276 páginas.
436 **Bengoechea** (Santiago, Sch. P.): La persona humana como ser histórico. RevCalas, 2 (1956), 45-54.
437 **Caba** (Pedro): Metafísica de los sexos humanos. M., Indice, 1956, 180 pp.
438 **Ferrater Mora** (José): El hombre en la encrucijada. BA., Edit. Sudamericana, 1952, 343 pp.
439 **Nadel** (S. F.): Fundamentos de antropología social. Trad. de F. M. Torner. México, Fondo de Cultura Económica, 1955.
440 **Olinczyc** (J.), **Troisfontaines** (R.), **Diffine** (P., S. I.): La muerte. Trad. de A. Sancho. M., Edic. Studium, 1950, 75 pp.
441 **Romero** (Francisco): Teoría del hombre. BA., Edit. Losada, 1953.
442 — — Ubicación del hombre. BA., Edit. Columba, 1955, 139 pp.
443 **Weyland** (Miriam): Una nueva imagen del hombre. BA., Edit Losada, 1953, 153 pp.
444 **Zambrano** (María): Sobre el problema del hombre. La Torre, n. 12 (1955), 98-118.

Psicología racional y experimental.

Estudios históricos: *supra*, nn. 17, 35, 65, 161, 175, 176, 177, 178, 217.
445 **Aeppli** (Ernst): El lenguaje de los sueños. Trad. de P. Fernández. Estudio preliminar sobre "Positivismo y romanticismo en la teoría de los sueños" de R. Sarró (3.ª edic.). Barc., Edit. Luis Miracle, 1956, 399 pp.
446 **Bofill Bofill** (Jaime): Para una metafísica del sentimiento. Dos modos del conocer. Convivium, 1 (1956), 19-53.
447 **Covello** (Héctor Luis): Los factores mentales de Spearman y las potencias escolásticas. Córdoba (Arg.), Universidad Nacional, 1955, 152 pp.
448 **Escudero Ortuño** (Alberto): Sobre algunos problemas psiquiátricos. RevCalas, 2 (1956), 141-64.

449 **Froebes** (José): Compendio de Psicología Experimental. Versión de José A. Menchaca (4.ª edic.). M., Edit. Razón y Fe, 1955. 382 pp.
450 **Herrera Figueroa** (M.): Psicología y criminología. BA., Edit. Richardet, 1956, 140 pp.
451 **Jáuregui y Gil-Delgado** (M.ª Francisca): La grafología como ciencia antropológica. M., Afrodisio Aguado, 1956, 31 pp.
452 **Koffka** (K.): Principios de psicología de la forma. BA., Paidos. 1953, 806 pp.
453 **Lambruschini** (Carlos): Psicoanálisis y existencialismo. Rosario. Universidad del Litoral, 40 pp.
454 **Luza** (Segifredo M.): Deslinde del concepto de proyección. Rev-PsGenApl, 10 (1955), 291-302.
455 **Meseguer** (Pedro): El secreto de los sueños. Psicología. Metapsíquica. Teología. M., Fax, 1956, 287 pp.
456 **Mira y López** (Emilio): Problemas psicológicos actuales. BA., Edit. El Ateneo, 1955, 261 pp.
457 **Muñoz Espinalt** (C.): Curso de Psicología práctica. 3 cuads. Barc., Edic. Ars, 1955, 43, 30 y 27 pp.
458 — — Curso de Grafología. 3 cuads. (12 lecc.). Barc., Edic. Ars, 1955, 39, 34 y 30 pp.
459 — — Psicología del éxito. Barc., Edit. Fama, 1955, 125 pp.
460 — — El sentido de los sueños. Barc., Edit. Fama, 1956, 115 pp.
461 — — La personalidad. (Radiografía del espíritu humano.) Barc., Edic. Ars, 1956, 132 pp.
462 — — Los "tests". Barc., Toray, 1956, 109 pp.
463 **Nieto Caballero** (Agustín) y otros: La educación del carácter. Washington, 1952, 122 pp. (Biblioteca Panamericana del Maestro, vol. I.)
464 **Nuttin** (Joseph): Psicoanálisis y concepción espiritualista del hombre. Trad. de E. García Moreno. Pról. del Dr. J. Germain. M., Edit. Biblioteca Nueva, 1956, 374 pp.
465 **Oñativia** (Oscar V.) y **David** (Pedro R.): Apuntes para una psicología del comportamiento. Humanitas (Tucumán), n. 6 (1955), 141-60.
466 **Pérez Bulnes** (José): Psicología (11.ª edic.). M., Fax, 1956, 277 páginas.
467 **Pittaluga** (Gustavo): Temperamento, carácter y personalidad. México, Fondo de la Cultura Económica, 1954.
468 **Robles** (Oswaldo): Formalidad epistemológica de la psicología clínica. Sap, 11 (1956), 133-46.
469 **Rof Carballo** (J.): Bases filosóficas y psiquiátricas de la medicina psicosomática. Arbor, 35 (1956), 403-26.
470 **Roig Gironella** (Juan, S. I.): Metafísica de la libertad humana. PENSAMIENTO, 12 (1956), 215-24.
471 **Roldán** (Alejandro, S. I.): La formación del carácter y el joven. EspConAct, 5 (1956), 137-48.
472 — — Directrices pontificias para la psicoterapia. CyF, nn. 41-42 (1955), 7-74.
473 **Stekel** (Wilhelm): El lenguaje de los sueños. Trad. de C. F. Grieben. BA., Edit. Imán, 1955, 639 pp.
474 **Victoria** (Marcos): Introducción a la Psicología. BA., Edit. Columba, 1955, 64 pp.
475 **Yela** (Mariano): Psicología de las aptitudes. El análisis factorial y las funciones del alma. M., Gredos, 1956, 261 pp.
476 — — La libertad como experiencia y como problema. Arbor, 35 (1956), 205-19.
477 **Zweig** (Stefan): La curación por el espíritu. Trad. de A. Cahn. BA., Espasa-Calpe, 1953, 148 pp.

Ética general y especial.

Estudios históricos: *supra*, nn. 31, 44, 45, 94, 102, 103, 112, 114, 123, 130, 131, 153, 155, 158, 169, 171, 172, 179, 224, 232, 236, 246, 305, 309, 312, 331.

[Principios éticos. Moral individual, familiar y profesional]

478 **Alcorta** (José Ignacio): Lo espontáneo y lo reflexivo en la moral. EspConAct, 5 (1956), 32-41.

479 **Buisson, Tauret** y otros: La experimentación humana en Medicina. Trad. de F. Ximénez. M., Edic. Studium, 1953, 200 pp.

480 **Clement** (G.): Derecho del niño a nacer (2.ª edic.). Trad. de A. de Sobradillo. M., Edic. Studium, 1953, 120 pp.

481 **Cruz Díaz** (Marco Tulio): La libertad, fundamento de la responsabilidad. RevColNSRos, n. 437 (1955), 25-32.

482 **Guimerá Peraza** (Marcos): Moral y secreto profesional. Las Palmas de Gran Canaria, 1954, 77 pp.

483 **Knudson** (Alberto C.): Ética cristiana. México, Casa Unida de Publicaciones, 1954.

484 **Leclercq** (Jacques): Las grandes líneas de la Filosofía moral. Trad. de J. Pérez Riesco. M., Gredos, 1956, 521 pp.

485 **Lumbreras** (Pedro, O. P.): De fine ultimo hominis. De spe et caritate. M., Edic. Studium, 1954, 129 y 256 pp.

486 **Martínez Balirach** (Jesús, S. I.): La moral y el boxeo. Sal Terrae, 44 (1956), 333-42.

487 — — Nuevas notas sobre el boxeo. Sal Terrae, 44 (1956), 490-93.

488 **Orgaz** (Arturo): Sentido social de la libertad. BA., Edit. Bases, 1955, 91 pp.

489 **Pacios López** (Antonio, M. S. C.): El orgullo y su proceso evolutivo en la creatura libre. Crisis, 3 (1956), 485-538.

490 **Rodríguez** (Victorino, O. P.): La culpa y su especificación. CT, 83 (1956), 65-86.

491 **Roger** (Juan): Sobre los orígenes de la familia. RevIntSoc, 13 (1955), 519-46; 14 (1956), 85-98.

492 **Ruber Candau** (José María): Fundamento constitutivo de la moral. VV, 14 (1956), 49-86; 129-80.

493 — — Fundamento constitutivo de la moral. El sentir y el querer en sus elementos básicos fenomenológicos. M., Edic. "Verdad y Vida", 1956, 216 pp.

494 **Urdánoz** (Teófilo, O. P.): La libertad en el orden moral. EstFil, 5 (1956), 5-44.

495 — — La teoría del medio virtuoso y la motivación de la virtud. RevEspTeol, 16 (1956), 53-64.

496 **Vaca** (César, O. S. A.): Sexualidad y moral. RelCult. 1 (1956). 245-70.

497 — — Psicología y moral. RelCult, 1 (1956), 573-92.

498 **Zalba** (Marcelino, S. I.): Psicocirugía y moral. EstEcles, 29 (1955), 345-58.

499 — — Moral individual y moral social. Fomento Social, 11 (1956), 284-94.

[Teoría sociológica y jurídica]

500 **Albaladejo García** (Manuel): El hecho jurídico. Barc., Edit. Bosch, 1955, 43 pp.

501 **Antoni** (Norberto): Derecho mundial. Haber jurídico de la humanidad. Humanitas (Tucumán), n. 5 (1955), 251-60.

502 **Bachofen** (J. J.): El Derecho natural y el Derecho histórico. Intr. y trad. de F. G. Vicén. M., Inst. de Est. Pol., 1955, 72 pp.

503 **Beneyto Pérez** (Juan): Los medios de comunicación comunitaria. Crisis, 3 (1956), 71-8.

504 — — El orden sociopolítico en la dialéctica histórica. RevEstPol, n. 88 (1956), 31-42.

505 **Betancur** (Cayetano): Introducción a la ciencia del Derecho. Bogotá, Bibl. de Autores Colombianos, 1953, 36 pp.
506 **Carnelutti** (F.): Teoría general del Derecho. Trad. de F. J. Osset (2.ª edic.). M., Rev. de Derecho Privado, 1955, 543 pp.
507 **Cossío** (Carlos): Teoría de la verdad jurídica. BA., Edit. Losada, 1954, 325 pp.
508 **Cuvillier** (Armand): Sociología y teoría del Derecho. RevEstPol, nn. 86-87 (1956), 5-38.
509 **Difernan** (Bonifacio, O. S. A.): Estudio específico del Derecho natural y Derecho positivo según los clásicos agustinos españoles del siglo XVI. CdD, 169 (1956), 253-84.
510 **Elías de Tejada** (Francisco): Sociología del Africa negra. (Biblioteca del Pensamiento Actual.) M., Rialp, 1956, 275 pp.
511 **Fragueiro** (Alfredo): La analogía del Derecho. Córdoba (Arg.), Univ. Nacional, 1953, 159 pp.
512 **Galán y Gutiérrez** (E.): Los tipos fundamentales del pensamiento jurídico a la luz de la "perennis philosophia". M., Inst. Edit. Reus, 1955, 147 pp.
513 **González** (Ireneo, S. I.): Sociología religiosa. Sal Terrae, 44 (1956), 265-81.
514 **Lois Estévez** (J.): Estudios sobre los fundamentos de una nueva ciencia jurídica. Santiago de Comp., Universidad, 1955, 229 pp.
515 **Marías** (Julián): La estructura social. Teoría y método. M., Soc. de Estudios y Publicaciones, 1955, 308 pp.
516 **Medellín** (Carlos): Introducción a la estética del Derecho. Bogotá, Imprenta Departamental de Cundinamarca, 1955, 65 pp.
517 **Miguens** (José Enrique): El conocimiento de lo social y otros ensayos. BA., Edit. Perrot, 1953, 366 pp.
518 **Minguijón** (Salvador): Notas sociológicas. Dolor. Pesimismo. RevIntSoc, 13 (1955), 505-16.
519 **Ojea Quintana** (Julio M.): Apostillas a la noción tomista del Derecho. Sap, 11 (1956), 147-53.
520 **Osorio** (Rafael): Una concepción criminológica. RevColNSRos, n. 438 (1955), 115-22.
521 **Vinogradoff** (Sir Paul): Introducción al Derecho. México, Fondo de Cultura Económica, 1952, 187 pp.
522 **Wiese** (Leopol von): Bosquejo de una historia de la Sociología. RevIntSoc, 14 (1956), 5-18.
523 **Zaragüeta Bengoechea** (Juan): Problemática del bien común. M., 1956, 93 pp.

[Teoría política nacional e internacional]

524 **Alonso García** (Manuel): Las libertades individuales y su garantía: teoría y realización. RevEstPol, n. 88 (1956), 89-120. Ver también CuadHisp, 29 (1956), 18-47.
525 **Cobos Porras** (Juan): Filosofía de la política: la ley cósmica de los equilibrios. GiordiMet, 10 (1955), 584-96.
526 **Díez de Triana** (Desiderio, O. P.): La obediencia a la autoridad civil. CT, 83 (1956), 383-422.
527 **Fraga Iribarne** (Manuel): La política, la razón y la moral. M., Inst. Edit. Reus, 1955, 50 pp.
528 — — La crisis del Estado. M., Aguilar, 1955, 306 pp.
529 — — La guerra sin límites. RevEstPol, n. 89 (1956), 41-52 pp.
530 **Habsburgo** (Otto de): Reflexiones sobre las formas de gobierno. CuadHisp, 28 (1956), 26-37. Ver también Mundo Hispánico, n. 101 (1956), pp. 8 y 57.
531 **Halle** (Louis J.): Democracia y libertad. Cuadernos, n. 20 (1956), 69-73.
532 **Heer** (Friedrich): La democracia en el mundo moderno. Pról. de V. Marrero. Trad. de R. Bosch. (Biblioteca de Pensamiento Actual.) M., Rialp, 1955, 157 pp.

533 **Hippel** (Ernst von): El concepto de la teoría general del Estado y el problema del Estado de derecho. RevEstPol, n. 90 (1956), 3-34.

534 **Labrousse** (Roger): Introducción a la filosofía política. BA., Edit. Sudamericana, 1954, 332 pp.

535 **Legaz y Lacambra** (Luis): Notas para una teoría de la obligación política. RevEstPol, n. 85 (1956), 3-58.

536 **Llamera** (Bonifacio, O. P.): El derecho de gentes. EstFil, 5 (1956), 317-28.

537 **Lucas Verdú** (P.): Estado liberal de derecho y Estado social de derecho. (Acta Salmanticensia.) M., Espasa-Calpe, 1955, 80 pp.

538 **Perpiñá Rodríguez** (Antonio): La institucionalización del poder. RevIntSoc, 13 (1955), 477-504.

539 **Ramírez** (Santiago, O. P.): Pueblo y gobernantes al servicio del bien común. M., Euramérica, 1956, 116 pp.

540 **Salleron** (L.): Libertad y progreso en los regímenes de autoridad. M., Ateneo, 1955, 40 pp.

541 **Sánchez Agesta** (Luis): Crisis de la política como ciencia moral. RevEstPol, n. 89 (1956), 3-18.

542 **Santamaría** (Carlos): Espiritualidad y política. M., Col. Universitario de San Pablo, 1955, 30 pp.

543 **Worsthorne** (Peregrine): ¿Democracia contra libertad? Cuadernos (París), n. 17 (1956), 18-26.

[Moral social-económica]

544 **Alonso Busto** (J. M., S. I.): Consideración humana de la productividad. Fomento Social, 11 (1956), 160-70.

545 **Fernández** (J. M., S. I.): "Justicia Social". Ni comunismo ni propiedad absoluta. Comunidad de bienes creados. Bogotá, Universidad Javeriana, 1955, 176 pp.

546 **Fuertes** (Rodolfo): La lógica y la filosofía aplicadas a la economía. BA., Edit. Impr. N. A. Ferrari, 1954, 96 pp.

547 **Lucas Verdú** (Pablo): El problema de la integración social de los trabajadores y las relaciones humanas. RevIntSoc, 14 (1956), 19-34.

548 **Palacios** (Alfredo L.): La justicia social. BA., Edit. Claridad, 1955, 257 pp.

549 **Pérez Botija** (Eugenio): Fundamento jurídico-sociológico del plus familiar. RevIntSoc, 13 (1955), 297-320.

550 **Perpiñá** (Román): De filosofía del orden económico. Análisis crítico de las tendencias actuales. PENSAMIENTO, 12 (1956), 283-312.

551 **Riera** (Alberto, O. P.): La cogestión obrera como problema moral. EstFil, 5 (1956), 45-82.

552 **Roepke** (Wilhelm): Civitas Humana. Cuestiones fundamentales en la reforma de la sociedad y de la economía. Trad. de T. Muñoz. M., Rev. de Occidente, 1956, 297 pp.

553 **Roll** (Eric): Historia de las doctrinas económicas. Trad. de F. M. Torner. México, Fondo de Cultura Económica, 1955.

554 **Roque** (Horacio E.): Origen del socialismo moderno. BA., Edit. Reconstruir, 1955, 64 pp.

555 **Steven** (Paul): Moral social. Trad. de J. Ortiz. M., Fax, 1955, 552 pp.

556 **Vélez** (J. F.): Ensayos sobre el comunismo. Medellín (Colombia), Carpel, 1952, 376 pp.

557 **Zamayón** (Pelayo de, O. F. M.): La propiedad y el salario justo. M., Edic. Studium, 1954, 169 pp.

558 **Zweig** (Ferdinand): El pensamiento económico y su perspectiva histórica. Trad. de M. Chávez. México, Fondo de Cultura Económica, 1954.

Filosofía del lenguaje.

Estudios históricos: *supra*, nn. 47, 212.

559 **Ramírez** (Santiago, O. P.): Filosofía y filología. Arbor, 32 (1955), 213-37.

560 **Sciacca** (Michele Federico): Silencio y palabra. RevCalas, 2 (1956), 419-24.

561 **Soria** (Fernando, O. P.): Lingüística, literatura y filosofía. EstFil, 5 (1956), 553-74.

Filosofía de la educación. Psicología pedagógica.

Estudios históricos: *supra*, nn. 122, 245, 295, 332, 333.

562 **Artigas** (José): Contenido de la historia de la pedagogía. RevEstPol, n. 88 (1956), 75-88.

563 **Carner** (Francisco, Sch. P.): Sentido quintilianista de la educación. RevCalas, 2 (1956), 7-20.

564 **Cousinet** (Roger): Lecciones de pedagogía. Trad. de Ely Z. de Forteza. BA., Edit. Nova, 330 pp.

565 **Ferrer** (Javier, Sch. P.): Concepto aristotélico-tomista de la educación. RevCalas, 2 (1956), 279-302.

566 **García Abellán** (Juan): El contrato de educación. Anal. Univ. Murc., 12 (1953-54), 587-683.

567 **Gemelli** (Agustín): La orientación profesional. Trad. de J. Fábregas Carai. M., Fax, 1956, 238 pp.

568 **González Alvarez** (Angel): Filosofía de la educación. M., Escuela Española, 1956, 229 pp.

569 **Göttler** (Josef): Pedagogía sistemática. Barc., Herder, 1955, 441 páginas.

570 **Láscaris Comneno** (Constantino): Un concepto de educación. RevEspPed, 13 (1955), 163-75.

571 **Mantovani** (Juan): Educación y vida. BA., Edit. Losada, 1955, 153 pp.

572 **Mira y López** (Emilio): Psicología evolutiva del niño y el adolescente. BA., Edit. El Ateneo, 1955, 278 pp.

573 **Mistral** (Gabriela): Imagen y palabra en la educación. Cuadernos, n. 19 (1956), 67-73.

574 **Muñoz Alonso** (Adolfo): La experimentación en pedagogía en la III Asamblea de "Scholé". Crisis, 3 (1956), 581-86.

575 **Muñoz Pérez-Vizcaíno** (Jesús): El ser humano, objeto de la pedagogía. Atenas, n. 253 (1955), 52-57.

576 **Pozo Pardo** (Alberto del): La pedagogía en las clasificaciones científicas. RevEspPed, 13 (1955), 176-88.

577 **Sáinz Amor** (Concepción): El acto educativo. RevEspPed, 13 (1955), 284-91.

578 **Villarejo** (Esteban): La transferencia pedagógica. RevEspPed, 13 (1955), 272-83.

Filosofía de lo bello y del arte.

Estudios históricos: *supra*, nn. 23, 25, 48, 75, 76, 123, 124, 132, 146, 244, 258, 279, 280, 281, 283, 285, 319, 342.

579 **Baumgarten** (A. G.): Reflexiones filosóficas acerca de la poesía. Trad. de J. A. Miguez. BA., Edit. Aguilar, 1955, 88 pp.

580 **Cencillo** (Luis, S. I): Las crisis de inspiración poética. Arbor, 35 (1956), 37-47.

581 **Patone** (Vicente): Filosofía y poesía. BA., Emecé, 1954, 138 pp.

582 **Frutos Cortés** (Eugenio): La filosofía existencial y el empirismo

frente a la obra de arte. Seminario de Arte Arag., 6 (1954), 11-32.
583 **González-Haba** (M.): Valores espirituales del cine. RevEspir, 15 (1956), 45-55; 201-8.
584 **Guerrero** (Luis Juan): Qué es la belleza. BA., Edit. Columba, 1954, 76 pp.
585 **Gullón** (Ricardo): Arte y Estado. La Torre, n. 12 (1955), 77-98.
586 **Muñoz Alonso** (Adolfo): Filosofía y poesía. Crisis, 3 (1956), 201-24.
587 **Osorio** (Rafael): De la verdad y la belleza en el arte. RevCol-NSRos, n. 437 (1955), 209-12.
588 **Pico** (Miguel): La belleza trascendental. CyF, nn. 41-42 (1955), 109-14.
589 **Ramos** (Samuel): Filosofía de la vida artística. Espasa-Calpe (Argentina), 1950, 145 pp.
590 **Renaudière de Paulis** (Domingo, O. P.): El arte y la naturaleza. Sap, 11 (1956), 348-52.
591 **Sepich** (Juan R.): Arquitectónica y técnica. CuadHisp, 27 (1956), 123-33.
592 **Torroba** (Felipe) y **Quirós** (Bernaldo de): El arte como evasión y el arte como superación. RevIdEst, 14 (1956), 301-9.

Filosofía de la Religión.

Estudios históricos: *supra*, nn. 48, 79, 96, 226, 235, 306.
293 **Aranguren** (José Luis): Catolicismo día tras día (2.ª edic.). Barc., Edit. Noguer, 1956, 316 pp.
594 **García Escudero** (José M.ª): Catolicismo de fronteras adentro. M., Euramérica, 1956, 195 pp.
595 **Jiménez Duque** (Baldomero): Tendencias principales en la espiritualidad contemporánea. Arbor, 35 (1956), 1-16.
596 **Pfeil** (Hans): Fe y ciencia moderna. CyF, n. 47 (1956), 69-86.
597 **Plinval** (Georges de): La resistencia a lo sobrenatural. Pelagianismo, humanismo, ateísmo. Augustinus, 1 (1956), 581-601.
598 **Riquelme Salar** (J.): Patología de los estados místicos. (Una nueva versión de El Greco.) RevEspir, 15 (1956), 56-71.
599 **Schweitzer** (Albert): El cristianismo y las religiones universales. Trad. de A. W. M. BA., Edit. La Aurora, 1953, 97 pp.

Filosofía de la Historia y de la Cultura.

Estudios históricos: *supra*, nn. 51, 52, 77, 159, 173, 206-210, 316, 341.
600 **Brinkman** (Donald): El hombre y la técnica. Trad. de J. M. Coco Ferraris. BA., Edit. Galatea, 1955, 138 pp.
501 **Bruera** (José Juan): Filosofía de la paz. BA., Edit. Losada 1953, 211 pp.
602 **Candau** (Alfonso): Teología y filosofía de la Historia. Arbor, 33 (1956), 371-81.
603 **Cochran** (Thomas C.): Las ciencias sociales y el problema de la síntesis histórica. La Torre, n. 12 (1955), 119-38.
604 **Dawson** (Christopher): Religión y cultura. Trad. de M. A. Villalonga. BA., Edit. Sudamericana, 1953, 246 pp.
605 **Díez del Corral** (Luis): Sobre la singularidad del destino histórico de Europa. RevEstPol, nn. 86-87 (1956), 39-60.
606 **Emiliani Vélez** (Ramón): Las contradicciones del mundo moderno. UnivAntioq, 32 (1956), 337-49.
607 **Esteve Barba** (Francisco): Historia de la cultura. 4 vols. Barc., Edit. Salvat, 1955, VIII-458, VI-459-934, VIII-935-1410 y 1412-1897 pp.

608 **Farré** (Luis): Cultura y técnica: la duda de nuestro tiempo. CuadHisp, 29 (1956), 141-46.
609 **Ferrater Mora** (José): Cuatro visiones de la Historia universal. BA., Edit. Sudamericana, 1955, 155 pp.
610 **Fragueiro Lazcano** (José M.): Acerca de la teología de la Historia. Sap, 11 (1956), 372-75.
611 **García** (Félix, O. S. A.): Religión y Cultura. (Presentación de la nueva etapa de la Revista.) RelCult, 1 (1956), 3-23.
612 **Highet** (Gilbert): La tradición clásica. Trad. de A. Alatorre. México, Fondo de Cultura Económica, 1954.
613 **Huxley** (Aldous): Libertad, calidad y maquinismo. Cuadernos (París), n. 18 (1956), 5-10.
614 **Kroeber** (A. L.): La delimitación de las civilizaciones. La Torre, n. 12 (1955), 27-44.
615 **Kroll** (Gerhard): Decadencia y renovación del Occidente. Ensayo de determinación de un criterio valorativo de la historia humana. CuadHisp, 28 (1956), 165-83.
616 **Lucía** (P. J.): Sobre la técnica y el hombre. RevPsGenApl, 10 (1955), 303-26.
617 **Pérez Ballestar** (Jorge): Fenomenología de lo histórico. Una elaboración categorial a propósito del problema del cambio histórico. Barc., C. S. I. C., Inst. Luis Vives de Fil., 1955, 341 pp.
618 **Romero** (José Luis): La cultura occidental. BA., Edit. Columba, 1954, 63 pp.
619 **Rops** (Daniel): Las probabilidades del hombre en una civilización industrial. RevEstPol, n. 90 (1956), 35-56.
620 **Sanín Cano** (Baldomero): El humanismo y el progreso del hombre. BA., Edit. Losada, 1955, 260 pp.
621 **Thyssen** (Johannes): Historia de la Filosofía de la Historia. Trad. de F. Korell. BA., Espasa-Calpe, 1954, 191 pp.
622 **Vázquez** (Juan Adolfo): Metafísica y cultura. BA., Edit. Sudamericana, 1954, 138 pp.

Alcalá de Henares (Madrid). L. MARTÍNEZ G.
Abril, 1957.

REVISTAS EXTRACTADAS Y RESEÑADAS

(Las meramente reseñadas van con *).

(Barna = Barcelona. BA = Buenos Aires. M = Madrid.)

	* Al Andalus (M).
AnalSTarr	Analecta Sacra Tarraconensia (Barna).
Ang	Angelicum (Roma).
Ant	Antonianum (Roma).
	* Arbor (M).
ArchPh	Archives de Philosophie (Paris)
ArchdiFil	Archivio di Filosofia (Roma).
ATGran	* Archivo Teológico Granadino.
	* Augustinus (M).
CyF	Ciencia y Fe (BA).
CT	La Ciencia Tomista (Salamanca).
CdD	La Ciudad de Dios (El Escorial, M).
	Crisis (M).
	* Cuadernos (París).
CuadHisp	* Cuadernos Hispanoamericanos (M).
	Dialéctica (Neuchâtel).
DivTh	Divus Thomas (Piacenza).
FreibZPhTh	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie (Suiza)
EspConAct	* Espíritu, conocimiento, actualidad (Barna).
EstEcles	Estudios Eclesiásticos (M).
EstFil	Estudios Filosóficos (Caldas de Besaya, Santander).
EstFranc	Estudios Franciscanos (Barna).
	Filosofia (Torino).
GiorCrFilit	Giornale Critico della Fil. Ital. (Firenze).
GiordiMet	Giornale di Metafisica (Pavía).
Greg	Gregorianum (Roma).
	Humanitas (Brescia).
	* Humanitas (Tucumán).
	* Ideas y Valores (Bogotá).
	Laval Théologique et Philosophique (Quebec).
	* Manresa (M).
	Mind (London).
MiscelComill	Miscelánea Comillas (Comillas, Santander).
NewSch	New Scholasticism (Wáshington).
NotEstFil	Notas y Estudios de Filosofía (Tucumán).
PhilNat	Philosophia Naturalis (Meisenheim/Glan).
PhilJahr	Philosophisches Jahrbuch (Fulda).
PhilPhenRes	Philosophy and Phenomenological Research (Buffalo).
RazFe	Razón y Fe (M).
RevColNSRos	* Rev. de Col. de N. S. del Rosario (Bogotá).
RevEduc	* Revista de Educación (M).
RevEspPed	Revista Española de Pedagogía (M).
RevEspir	Revista de Espiritualidad (M).
RevEspTeol	* Revista Española de Teología (M).
RevEstPol	Revista de Estudios Políticos (M).
RevFil	Revista de Filosofía (M).
RevFil (Arg.)	Revista de Filosofía (Argentina).
RevIdEst	Revista de Ideas Estéticas (M).
RevIntSoc	Revista Internacional de Sociología (M).
RevJav	* Revista Javeriana (Bogotá).
RevPortFil	Revista Portuguesa de Filosofía (Braga).
RevPsGenApl	Revista de Psicología General y Aplicada (M).
RevTeol	* Revista de Teología (Argentina).
RevIntPhil	Revue Internationale de Philosophie (Brux.).
RevMetMor	Revue de Métaphysique et de Morale (Paris).
RevMAL	Revue du Moyen Age Latin (Lyon).
RevdePhil	Revue de Philosophie (Paris).
RevPhiLo	Revue Philosophique de Louvain.
RevPhilFrEtr	Revue Philosophique de la France et de l'Etranger (Paris).
RevScPhTh	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques (Paris).
RevUnOtt	Revue de l'Université d'Ottawa (Canadá).
	Rivista di Filosofia (Bologna, Torino).
RivFilNeosc	Rivista di Filosofia Neoscolástica (Milán).
	Sapientia (La Plata, Argentina).
	Sapienza (Bologna).
	Scholastik (Frankfurt/Main).
	Teoresi (Messina).
TheMoSch	The Modern Schoolman (St. Louis, U. S. A.).
	* Theoria (M).
	* La Torre (Puerto Rico).
UnivAntioq	* Universidad de Antioquia (Medellín, Colombia).
UnivPontBol	* Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín, Colombia).
VV	Verdad y Vida (M).
ZtschrKTheol	Zeitschrift für Katholische Theologie (Innsbruck).
ZeitfphF	Zeitschrift für philosophische Forschung (Munich).

INDICES DEL VOLUMEN 13 (1957)

ARTÍCULOS

	Págs.
ALEJANDRO, JOSÉ MARÍA, S. J.: El problema del método en la investigación gnoseológica	39- 70
ALONSO, MANUEL, S. J.: El "Libro de Unitate et Uno". Gundisalvo intérprete de sí mismo	159-202
DÍAZ DE CERIO, FRANCO, S. J.: Hacia una comprensión última de la actitud de W. Dilthey ante el problema del mundo histórico	399-426
ECHARRI, JAIME, S. J.: Interpretación filosófica del humanismo científico	427-468
GARCÍA ASENSIO, PEDRO, S. J.: Hacia la unidad de la escolástica	263-296
HELLÍN, JOSÉ, S. J.: Existencialismo escolástico suareciano. II. La existencia es lo principal en el ente	21- 38
PÉREZ ARGOS, BALTASAR, S. J.: Fenomenología de la percepción y formas de la Gestaltheorie	5- 20
PÉREZ ARGOS, BALTASAR, S. J.: ¿Isomorfismo o etiomorfismo? El mundo fenoménico y el mundo físico en la percepción sensible	469-482
ROIG GIRONELLA, JUAN, S. J.: El problema de los tres grados de certeza. I. Las incertidumbres de la certeza	203-222
ROIG GIRONELLA, JUAN, S. J.: La certeza moral, su naturaleza y sus grados	297-346
ROLDÁN, ALEJANDRO, S. J.: ¿Vida en el laboratorio?	127-158

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

DUE, ANTONIO, S. J.: Las especies eucarísticas y las teorías físicas modernas	347-352
MATEOS, FERNANDO, S. J.: La curiosidad	78- 88
ROLDÁN, ALEJANDRO, S. J.: Psicología y religión en Jung...	356-360
SOLA, JOSÉ DE C.: Aristóteles hoy. El texto crítico de la metafísica	71- 78
VALVERDE, CARLOS, S. J.: Donoso Cortés, de nuevo en Francia	552-555

BIBLIOGRAFIA

I.—Libros.

Págs.

ABÁRZUZA, F.: Manuale Theologiae dogmaticae (*L. Salcedo*) 371
ABBAGNANO, N.: Historia de la filosofía (*L. Martínez Gómez*) 489
Actas del Primer Congreso Argentino de Psicología. Vol. 1 (*A. Roldán*) ... 98
BAREAU, A.: Les premiers Conciles boudhiques (*L. Martínez Gómez*) 106
BERKELEY, G.: The Works of G. B. Bishop of Cloine. Vol. V (*L. Martínez Gómez*) 226
Bibliografia Filosofica Italiana dal 1900 al 1950. Vol. IV (*J. Gerardo*) ... 238
Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra. Vol. XXII (*L. Martínez Gómez*) 368
BROCKMÖLLER, K.: Christentum am Morgen des Atomzeitalters (*M. Agundez*) 239
CAPELLE, W.: Geschichte der Philosophie. IV, Die griechische Philosophie. Viertel Teil. Von der alten Stoa bis zum Ekklectizismus in 1. Jahrhundert v. Chr. (*L. Martínez Gómez*) 108
CONTRERAS, A., et UYTENBROECK, T.: Theologia Naturalis (*J. Hellín*) ... 483
CRUZ HERNÁNDEZ, M.: Francisco Brentano (*L. Martínez Gómez*) 104
CUADRADO ALVAREZ, R.: Análisis de la objetivación (*J. Roig Gironella*). 377
CHAIX-RUY, J.: Saint Augustin. Temps et Histoire (*J. Roig G.*) 377
CHAIX-RUY, J.: Ernest Renan (*J. Roig G.*) 376
DAVID, A.: Structure de la Personne Humaine (*J. M. Diez-Alegría*) 499
DE VRIES, J.-LOTZ, B.: Kant und die Scholastik heute (*J. Gerardo*) 92
ETCHEVERRY, A., S. J.: Le conflit actuel des humanismes (*J. Roig G.*) ... 96
FARRE, L.: ¿Es el arte una máscara trágica (*J. Roig Gironella*) 485
FRIEDLANDER, P.: Platón. II, Die platonischen Schriften. Erste Periode (*L. Martínez Gómez*) 495
GALLI, G.: Dal Talete al "Menone" di Platone (*J. Gerardo*) 486
GARCÍA Y G. DE CASTRO, R.: Criterios de Menéndez Pelayo (*J. M. Alejandro*) 485
GIACON, C.: Il Movimento di Gallarate: i dieci Convegni dal 1945 al 1954 (*R. Ceñal*) 90
GÓMEZ NOGALES, S.: Horizontes de la Metafísica aristotélica (*J. M. Diez-Alegría*) 488
GONSETTE, J.: Pierre Damien et la culture profane (*J. Gerardo*) 237
GRUNSKY, H.: Jacob Boehme (*L. Martínez Gómez*) 492
HARTMANN, A.: Toleranz und Chrislicher Glaube (*A. M.*) 234
HIRSCHBERGER, J.: Historia de la Filosofía. Tomo II. Edad moderna. Edad contemporánea (*R. Ceñal*) 89
JASPERS, K.: Philosophie (*J. Gerardo*) 232
JASPERS, K.: Bilan et perspectives (*L. Martínez Gómez*) 493
JOLIVET, R.: Le Dieu des Philosophes et le Dieu des Savants (*J. Hellín*). 370
KARRER, O.: Das Relilgiöse in der Menschheit und das Christentum (*M. Agúndez*) 366
KRINGS, H.: Meditation des Denkens (*J. Gerardo*) 241
LEIBNIZ, G. W.: Vernunfprinzipien der Natur und der Gnade (*L. Martínez Gómez*) 496
L'Hérédité Humaine. Cahiers Laennec, n. 3 y 4 (*A. Zulueta*) 243
LUCE, A. A.: Sense without matter, or direct perception (*L. Martínez Gómez*) 228
MAINE DE BIRAN: Journal (*L. Martínez Gómez*) 494
MENÉNDEZ PELAYO, M.: La Filosofía española (*L. Martínez Gómez*) 367
METZKE, E.: Handlexikon der Philosophie (*L. Martínez Gómez*) 103
MOREAU, J.: L'Univers leibnizien (*J. Echarri*) 487
NUTTIN, J.: Psicoanálisis y concepción espiritualista del hombre (*F. M. Palmés*) 362

Págs.

OLSEN, A.: Tres clases de introducción a la filosofía de la naturaleza *(R. Puigrefagut)* 374
OLLERO, C.: Estudios de Ciencia Política *(J. M. Díez-Alegría)* 501
ORSI, C.: La filosofia dell'organismo di A. N. Whitehead *(J. Echarri)*... 236
PETRUZZELLIS, N.: Il problema sociologico nella prima metà del sec. XIX *(J. Roig Gironella)* 484
PHILP, H. L. Freud and religious belief *(L. Martínez Gómez)* 497
PIEMONTESE, F.: L'intelligenza nell'arte *(J. M. Alejandro)* 369
PRINI, P.: Introduzione alla Metafisica di Antonio Rosmini *(S. Gómez Nogales)* 97
RAEYMAEKER, L.: Introducción a la Filosofía *(J. Jiménez)* 370
RAHNER, H.: Ignatius von Loyola *(L. Salcedo)* 107
REBOLLO PEÑA, A.: Abstracto y concreto en la Filosofía de Santo Tomás *(S. Gómez Nogales)* 93
REDONDO, B.: Las tres rocas de la humanidad *(J. Gerardo)* 371
RENOIRTE, F.: Elementos de Crítica de las ciencias y cosmología *(L. Salcedo)* 364
ROLDÁN, A.: La metafísica del sentimiento *(J. Hellín)* 223
ROSENTHAL, E. I. J.: Averroes Comentary on Plato's Republic *(M. Alonso)* 361
ROSMINI, A.: Théorie de l'Assentiment *(J. Roig Gironella)* 484
RUBERT CANDAU, J. M.: Fundamento constitutivo de la moral *(Vila-Creus)* 101
SÁNCHEZ DE MUNIAIN, J. M.: Antología general de Menéndez Pelayo *(L. Salcedo)* 486
SMITH, CH.: Sensism. The Philosophy of the West *(J. Roig Gironella)*. 483
SMITH, G.: The thruth that frees *(A. Roldán)* 487
SOTTIAUX, E.: Gabriel Marcel, philosophe e dramaturgue *(F. Peccorini)*. 372
STEVENS, P.: Moral social *(J. M. Díez-Alegría)* 498
TEOFRASTO: Los caracteres morales *(J. de C. Sola)* 365
TERMES ROS, P.: El trabajo según la Biblia *(Vila-Creus)*..... 100
THOMAS VON AQUIN: Das Wort *(J. M. Díez-Alegría)* 498
TOUTLEMONT, R.: Sociologie et pluralisme dialectique *(Vila-Creus)* 99
VANIER, P.: Theologie trinitaire chez Saint Thomas d'Aquin *(A. Morán)*. 103
VAN STEENBERGHEN, F.: Epistemología *(L. Salcedo)* 364
VON RINTELEN, F.-J.: Der Rang des Geistes. Goethes Weltverständnis *(J. Roig Gironella)* 95
WELTY, E.: Catecismo social *(Vila-Creus)* 101
WING-TSIT-CHAN: Tendencias religiosas de la China moderna *(L. Martínez Gómez)* 106
WISDOM, J. O.: The unconscious origin of Berkeley's Philosophy *(L. Martínez Gómez)* 229
ZAMPETTI, E.: Bibliografia ragionata delle reviste filosofiche italiane del 1900 al 1955 *(J. Roig Gironella)* 375
ZÜRCHER, J.: Das Corpus Academicum *(L. Martínez Gómez)* 230

II.—Revistas.

Historia de la filosofía antigua y medieval 110
Historia de la filosofía moderna y contemporánea 244
Introducción a la filosofía, Criteriología, Filosofía de las ciencias, Metafísica, Teología natural 378
Estética, Psicología, Ética, Filosofía del derecho y de la historia 502

III.—Literatura filosófica española e hispanoamericana 509

CRÓNICA 114, 257, 391

INDICE ONOMASTICO

Indice general de autores citados en el texto y reseñados en las secciones bibliográficas.

A

Abárzuza, F. J., 371.
Abbagnano, N., 119, 489-92, 509.
Abentofail, 517.
Acri, F., 253.
Adamson, R., 491.
Adler, A., 356, 362, 497.
Aeppli, E., 525.
Aguado, E., 519.
Agüero, B., 511.
Agustín (San), 28, 111, 112, 136, 144, 145, 147, 156, 208, 248, 354, 375, 383, 389, 490, 491, 509, 511, 512, 518.
Aja, P. V., 522.
Alaimo, B., 506.
Alain, G., 115.
Alano de Lille, 200.
Alatorre, D., 532.
Albajar, A., 514.
Albaladejo, García, M., 527.
Alberto Magno (San), 162, 168, 169, 178, 200, 285, 388.
Alcorta, J. I., 527.
Aldunate, Ph., 525.
Alejandro de Afrodisia, 76.
Alejandro de Alejandría, 200.
Alejandro de Halés, 200, 285.
Alembert, J. L. d', 513.
Alexander, 168, 237,
Alfaro, J., 512.
Alfonso, L., 522.
Algazel, 181, 186, 191, 192, 517.
Alievo, G., 253.
Alipost, W., 99.
Alluntis, F., 252.
Almagro, A., 517.
Almeida, A., 368.
Alonso Busto, J. M., 529.
Alonso García, M., 507, 528.
Alvarez de Linera, A., 514, 522.
Alvarez Arroyo, J., 523.
Alvarez Laso, J., 512.
Alvarez Turienzo, S., 512, 519.
Ambrosio (San), 249.
Amor Ruibal, A., 47, 190,
Amore, B. d', 380.
Anderson, 457.
Andrea, M. de, 112.
Andrónico de Rodas, 73, 74.
Anhofer, H., 518.
Anibaldo, 103,
Anquín, N. de, 510.
Antístenes, 109.
Antonelli, M. T., 247, 514, 515.
Antoni, G., 401.
Antoni, N., 527.
Apelicón, 74.
Arana, J. R., 513.
Aranguren, J. L., 520, 531,
Arcesilao, 230.
Ardley, G. W. R., 255.
Arias, J., 523.
Aristóteles, 10, 18, 105, 108, 111, 190, 192, 258, 286, 313, 338, 343, 439, 440, 444, 446, 447-450, 459, 468, 488-490, 510, 524,
Armellada, B., 512.
Armstrong, J., 98.
Arnaldo de Vilanova, 517.
Aron, R., 400.
Arroyave, J. C., 525.
Artigas, J., 513, 530.
Asclepio, 76-77.
Assemisen, H., 116.
Asher, 384.
Aster, E. von, 509.
Asti Vera, A., 99, 516.
Athayde, T. d', 516.
Aunós, E., 510.
Avenarius, R., 491.
Averroes, 361.
Avicebrón, 163, 172, 173, 178, 180, 184-187, 189, 194, 196, 200.
Avicena, 160, 176, 181-183, 186, 190-192, 512, 513.
Aybar, G. M. R., 523.
Azeglio, d', 484.

B

Baader, F. von, 493.
Babini, J., 522.
Bachofen, J. J., 527,
Bacon, R., 199, 200, 488, 513.
Bagolini, 507.
Baker, A. J., 379.
Balista, J., 511,
Balmes, 45, 49, 221, 251, 315-324, 368, 485, 490, 518, 522.
Banfi, A., 11.
Baquero, G., 516.
Barata Viana, S., 517.
Bareau, A., 106.
Barié, G. E., 258.
Barnola, P. P., 522.
Barquet, N., 520.
Barrès, 376.
Barth, H., 354.
Barth, N., 515.
Bartina, S., 524.
Bartolomé el Inglés, 200.
Bartolomei, T., 518.
Bastide, G., 116.
Bataglia, F., 119, 385.
Batllori, M., 517, 522.
Baumgarten, A. G., 530.
Baumstark, 74.
Bausola, A., 252, 253,
Becerra Bazal, A., 511.
Bekker, I., 74-77.
Bellido, J., 524.
Bello, A., 522.
Benda, J., 118.
Beneyto Pérez, J., 527.
Bengoechea, S., 525.
Benítez de Lambruschini, E. L., 516.
Benito y Durán, A., 520, 522.
Benkó, 363,
Bentham, J., 508.
Benvenuti, S., 514.
Berdiaef, N., 355, 493, 514.
Bergson, 99, 237, 491, 514.
Bergua, J. B., 510,
Berkeley, 130, 131, 133, 134, 141, 157, 226, 471.
Bernardo (San), 389.
Bernays, P., 245, 385.
Bertola, E., 389.
Bessarión, 77.
Betancur, C., 528.
Bhattacharya, H., 254.
Bignone, E., 72.
Billot, L., 288.
Binder, H., 506.
Biraut, M., 116.
Bird, O., 379.
Bloch, 384, 460.
Blondel, M., 257, 312, 325, 491.
Böckh, 401.
Boecio, 163, 199, 512.
Boehme, J., 492, 493.
Bofill Bofill, J., 525.
Bogliolo, L., 509.
Bohr, 350, 467.
Bonafede, G., 513, 524.
Bonald, L. de, 484.
Bonaparte, N., 495.
Bond, 436.
Bonetti, 22, 30, 33-36.
Bonilla y San Martín, A., 159. 163, 179, 200, 519.
Bonis, S. de, 519.
Bonitz, H., 72, 74, 75, 77.
Bonnegent, C., 314, 315.
Bosch, R., 528.
Bosio, G., 131.
Boskovic, H., 40.
Bossuet, 383.
Boulanger, 354,
Bourke, 514.
Bousquet, J., 522.
Boutroux, E., 314, 491.
Boyer, Ch., 47, 65, 144, 145.
Brandis, 72, 74, 75, 77.
Breda, H. L. van, 116, 117.
Brentano, F., 105.
Brinkman, D., 531.
Brockmöller, K., 239.
Broglie, A., 353.
Broglie, L. de, 349, 350, 352, 462, 499.
Brosch, H. J., 163.
Bruera, J. J., 531.
Brugger, W., 92.
Brüning, W., 98, 514.
Brunner, A., 65.
Bruno, G., 112, 490.
Brunschvicg, L., 491, 514.
Bruyère, J. de la, 365.
Buber, M., 523.
Buchenau, 497.
Buda, 253, 254, 509, 511,

Buenaventura (San), 200, 285.
Buhle, 74, 75.
Buisson, T., 527.
Bülow, G., 164.
Bussolini, G. A., 524.
Busto, E., 515.
Buytendijk, F. J., 116, 391.
Bykov, 503.
Bywater, 72.

C

Caba, P., 523-525.
Caba Rubio, J., 530.
Caballero, S., 370, 523.
Cabanelas, D., 512.
Cádiz, L. M. de, 509.
Cahan, A., 526.
Calvetti, C., 520.
Calvino, 490.
Calvo Hernando, M., 521.
Caminos, I. E., 98.
Camón Aznar, J., 519.
Campillo, J., 510.
Campos, J., 510, 517.
Camus, A., 386.
Canals Vidal, F., 512.
Candau, A., 257, 501.
Capánaga, V., 512.
Capelle, W., 108.
Capone, G., 248.
Caraballese, P., 249, 491.
Carame, 191.
Carles, J., 243.
Carlyle, 408.
Carnap, R., 515.
Carnelutti, F., 528.
Carner, F., 530.
Caro, J. E., 522.
Carpineti, B. L. B., 509.
Carpio, A., 514.
Carreras y Artau, J., 115, 257, 519, 520
Carreras y Artau, T., 116.
Casanovas, I., 518.
Casas, B. de las, 521.
Casas Blanco, S., 511.
Casaubón, 514.
Cassiver, E., 497.
Castellani, L., 98.
Castelli, E., 375,
Castro, A, 516.
Castro, M., 517.
Cattaneo, 484.
Caturelli, A., 511, 518, 522.
Caullery, M., 132.
Cavia, M., 519.
Cayetano, 512, 513.
Cencillo, L., 510, 530.
Ceñal, R., 115, 186, 516, 518, 519.
Cepeda Adán, J., 517.
Ceriani, G., 40.
Chaigne, L., 372.
Chaix-Ruy, J., 354, 376, 511,
Chari, C., 247.
Charpentier, 384.
Chávez, M., 529.
Chenu, J., 372.
Chevalier, J., 116.
Christ, W., 74-77.
Cicerón, 109, 510.
Cierva, R. de la, 511.
Cilleruelo, L., 509, 511.
Claparède, E., 79.
Clement, G., 527.
Cochram, T. C., 531.
Coffey, 40.
Colombo, C., 352.
Comte, 82, 402, 403, 484.
Confucio, 509.
Connell, R., 383.
Corradi, G. A., 518.
Conti, A., 253.
Contreras, A. M., 483.
Cope, 78.
Coplestor, F., 514.
Cordova de Braschi, J., 521.
Coreth, E., 92,
Corral, J. M. del, 524.
Correns, P., 199, 200.
Corts Grau, J., 519.
Cossío, C., 528.
Costa, J. C., 521.
Cournot, A. A., 300-307, 310, 311, 327.
Cousinet, F., 530.
Crippa, R., 512
Crisipo, 109.
Crisóstomo de Pamplona, 388, 389.
Croce, B., 355, 369, 370, 376, 384, 491, 515.
Cruz Díaz, M. T., 527.
Cruz Hernández, M., 104.
Cuadrado Alvarez, R., 377.
Cuéllar Bassols, L., 512
Cuesta, S., 511.
Cunchillos, 365.
Cura, A. del, 519.
Cuvillier, A., 508, 528.

D

Dalma, J., 98.
Dal Pra, M., 119.
Daniel-Rops, H., 532.
Dante, 512.
Darwin, Ch., 141.
Das, R., 254,
Dasgupta, S. N., 254.
Datta, D., 254.
David, 176, 499,
Dávila, 40.
Davisson, 462.
Dawson, Ch., 512, 531.
Day, H., 509.
Demócrito, 108.
Dempf, A., 353, 355, 511.
Denissof, E., 245,
Derisi, O. N., 516, 522.
Descartes, 39-69 (*passim*), 78, 206-214, 229, 244, 245, 248, 255, 257, 298, 325, 334, 432, 439, 488, 490-92, 513.
Dewey, J., 491.
Dezza, P., 288.
Díaz de Cerio, F., 502.
Díaz de Gamarra, J. B., 522.
Díaz del Moral, 201.
Díaz Plaja, G., 520.
Diderot, D., 244.
Diels, H., 77.
Díez-Alegría, J. M., 258, 499, 500, 501.
Díez del Corral, 531.
Díez de Medina, F., 521.
Díez de Triana, D., 528.
Difernan, B., 528.
Dilthey, G., 384, 387, 399-426, 491, 514.
Dinant, D. de, 159, 171.
Diocles de Karisto, 231.
Diógenes Laercio, 73
Diógenes de Sinope, 109.
Dionisio Areopagita (Pseudo). 24, 25.
Dirac, 457.
Domingo Gundisalvi, 517.
Domínguez Berrueta, J., 511.
Donat, 40, 60,
Dondeyne, A., 255.
Donoso Cortés, J., 352-355, 368, 376, 383, 490, 518.
D'Ors, E., 519, 520.
Dostoiewsky, F., 355, 514.
Drudis-Baldrich, R., 520.
Dubarle, D., 114,
Dúe, A., 510.
Duhem, P., 171, 192, 201.
Dumas, G., 83.
Dupré, L., 246.
Durando, 204.
Durant, W., 509,
Durkheim, E., 99.
Duval, 74.

E

Ebbinghaus, J., 116.
Echanove, C. A., 521.
Echarri, J., 114, 436, 488, 525.
Eckhart, 513,
Eco, H., 387.
Eddington, 384.
Eggleton, P., 129.
Einstein, A., 350, 461, 524.
Elías de Tejada, F., 507, 523.
Elorduy, E., 78, 517.
Emiliani Vélez, R., 531.
Encinas, J. de. 518.
Ennen, K., 78.
Enrique de Gante, 200.
Epicuro, 108, 231.
Erasmo, 490.
Ercilla, J., 115.
Escámez, J. M., 521.
Escudero Ortuño, A., 525.
Espinoza, 54, 214, 246, 313.
Estal, G. del, 511.
Estelrich, J., 509.
Esteve Barba, 531.
Estiú, E., 515.
Estrada, J. M., 523.
Etcheverry, A., 40, 96.
Eucken, R., 491.
Eucken, W., 515.
Euclides, 162.
Eugenio de Saboya, 496.
E. W. F., 521, 522,
Ezequiel, 493.

F

Fábregas Carai, J., 530.
Fabricant, L., 523.
Fabro, C., 251.
Faggiu, G., 513,
Farré, L., 485, 511, 524, 532.
Fatone, V., 516, 524, 530.
Faust, A., 492.
Feijóo, B. J., 368, 518.
Fernández, J. M., 518, 529.
Fernández, P., 525.
Fernández Buján, J., 512.
Fernández Canejo, I., 513.
Fernández Galiano, M., 365.
Fernández Guizzetti, G., 99.
Fernández Llebrez, J. L., 512.
Fernández Manzanedo, M., 511, 517.
Fernández Peregrina, V., 522.
Fernández de Viana, F., 524.
Ferrari, S., 484, 509.
Ferrater Mora, J. 522, 523, 525, 532.

Ferrazzano, E. A., 522.
Ferreira, M., 517.
Ferrer, J., 530.
Ferreres, R., 518.
Fessard, G., 372.
Feuer, L. S., 515.
Fevrier-Destouches, 381.
Feyles, G., 509.
Fichte, 99, 255, 401, 484, 513.
Filiasi Carcano, P., 386.
Finestres, J., 518.
Fink, E., 116, 117,
Finser, P., 385.
Fiorito, M. A., 510.
Fischer, L., 353, 376.
Flórez, R., 111, 511.
Florí, M., 40,
Fobes, 75.
Fornari, 253.
Forteza, E. Z.. de, 530.
Foucault, 348.
Fraenkel-Conrat, 128, 135.
Fraga Iribarne, M., 518, 528.
Fragueiro, A., 528.
Fragueiro Lazcano, J. M., 532
Fraile, G., 257, 509, 510, 518.
Franz, M. L. von, 515.
Frege, G., 379.
Freud, S., 356, 362, 497, 505,
Frich, C., 65, 163.
Friedländer, P., 495, 496.
Fröbes, J., 83, 84, 504, 526.
Frondizi, R., 513.
Frutos Cortés, E., 511.
Fuertes, R., 529.
Fuetscher, L., 284-290.
Fueyo, J., 513.
Fullat, O., 523.
Fun Yu-lan, 106.
Furlong, G., 521.

G

Gabriel L., 380.
Gadoffre, 245.
Galán, R., 514.
Galán y Gutiérrez, E., 528.
Galileo, 156, 255, 407, 432, 446, 448, 449, 460.
Galindo, S., 355.
Gallego, A., 509.
Galli, G., 486.
Gálvez, 430,
Ganivet, A., 368, 518.
Gaos, J., 515, 522.
García, F., 532.
García Abellán, J., 530.
García Asensio, P., 523.
García Astrada, A., 521,
García Blanco, M., 520.
García Doncel, M., 433.
García Escudero, J. M., 531.
García y García de Castro, R., 485, 519.
García López, J., 513,
García Martínez, A., 513.
García Moreno, E., 362, 526.
García Morente, M., 520.
García Rúa, J. L., 509.
García Yebra, M., 524,
García Yebra, V., 285.
Garmendia de Otaola, A., 517.
Garrido, M., 511.
Garriga, R. de, 513.
Garrigou-Lagrange, R., 56, 57, 58, 283
Gavalda, A. C., 510.
Geiger, M., 454, 488.
Gemelli, A., 98, 530.
Gentile, J., 376, 491.
Geny, P., 288.
Gerardo de Cremona, 111.
Gercke, 75.
Gerhardt, C. J., 497.
Germain, J., 115, 362, 526,
Gerner, 462
Gesnero, 74.
Ghellinck, J. de, 184.
Ghirardi, M., 352.
Ghirardi, O. A., 374.
Ghose, A., 254.
Giacon, C., 90-119.
Gil de Roma, 199, 200.
Gilberto Porretano, 389.
Gilson, E., 22, 26-30, 53, 56, 57, 59, 288, 511.
Gioberti, 248, 484.
Girard, R., 521.
Giusso, L., 401, 513.
G.-Junceda, J. A., 511.
Godel, R., 510.
Goethe, 95, 234, 493, 520.
Goldi, 436.
Gómez Galán, A., 521.
Gómez Nogales. S., 78, 488, 489.
Gonseth, F., 458, 506.
Gonsette, J., 237.
González, I., 528.
González, C., 518.
González Alvarez, A., 115, 530.
González Cordero, F., 324.
González (Zef.-Card,), 518.
González-Haba, M., 531.
Gonzalo Casas, M., 511, 522, 524.
Gorgias, 510.
Gosselin, R., 163.
Göttler, J., 530.
Gouhier, H., 494,
Gouveia, A. de, 368.
Gratry, A., 325.
Grauert Iribarren, E., 523.
Graux, 74.
Gravi, R., 502.
Gray, C., 250,
Gredt, J., 288.
Gregorio de Nyssa (San), 492.
Gremper, W., 388.
Grieben, C. F., 526.
Griese, F., 525.
Grocio, H., 369.
Groethuysen, B., 401
Groos, 84.
Grunsky, H., 492.
Gryneo, 74.
Guadan, A. M. de, 510.
Guardini, R., 502, 513.
Guerrero, E., 518,
Guerrero, L. J., 531.
Guido, B., 516.
Guil Blanes, F., 513.
Guillermo d'Auvergne, 200.
Guillermo de Ockham, 237, 407.
Guillermo de la Ware, 200.
Guimerá Peraza, M., 527.
Gullón, R., 531.
Gurvitch, G., 99.
Gutiérrez de los Monteros, C., 524.
Gutthrie, W. K. C., 509.
Guzmán, M. de, 503,
Guzzo, A., 504.

H

Habsburgo, O. de, 528.
Haecker, Th., 511.
Halle, L. J., 528.
Hamelin, O., 489, 491,
Hamlyn, D. W., 382.
Harent, S., 215-218, 308, 310, 313, 327.
Hartmann, A., 234.
Hartmann, E., 491, 497.
Hartmann, N., 255, 382, 504, 515,
Hartshorne, 503.
Hatzfeld, H., 517.
Hauriou, 499.
Havet, J., 387.
Hayen, A., 103, 257.
Hecht, 384.
Heer, F., 528.
Hegel, 33, 37, 312, 313, 355, 378, 387, 401, 406, 415, 416, 439, 484, 490, 493,
Heidegger, 92, 304, 376, 379, 386, 387, 488, 491, 515, 516.
Heinemann, F., 516.
Heisenberg, 350, 444, 445, 449.
Heitz, 72-74.
Helinando de Froidmont, 200.
Hellín, J., 517, 525.
Helmholtz, H. von, 11.
Heraclides del Ponto, 231.
Heráclito, 493, 510,
Hermipo, 74.
Hernández Rubio, J. M., 521.
Herrera, A., 486.
Herrera Figueroa, M., 99, 524, 526.
Herrera, J. de J., 127.
Herrero, J., 510.
Hersch, J., 493.
Herveo Natal, 200.
Hesiquio de M., 73.
Heuyen, M. G., 503.
Hierón, 365.
Highet, G., 532.
Hilario (San), 389.
Hippel, E. von, 529.
Hirschberger, J., 89, 509.
Hirzel, 72.
Hobbes, 244.
Hodges, H. A., 403, 424.
Höfer, J., 402, 404.
Höffding, 244,
Hollhuber, I., 524.
Holwald, 74.
Horas, P. A., 98.
Hornedo, R. M. de, 519.
Horts, 40.
Hostie, R. P., 356-359.
Hsiung Shih-li, 106.
Hugo de S. Victor, 112.
Hume, 246, 342, 378, 483.
Husserl, E., 99, 105, 117, 304, 343, 380, 387, 514.
Huxley, J., 130, 532.
Huyghens, 436
Hyppolite, J., 116.

I

Ibáñez, J., 115
Ibn Al-Quifti, 74.
Ifingrenio, 74.
Ignacio de Loyola (San), 517.
Ikhaton, 49.
Imaz, E., 400, 406, 407.
Incardona, N., 507.
Ingarden, B., 116.
Iriarte, J., 480, 515, 520, 521,
Isaac de Stella, 200.
Isidoro (San), 368.
Ivanka, E. von, 110, 489.

Ivanof, S., 503.
Iwanowski, 128.

J

Jacob, L., 523.
Jaeger, W., 72-74, 77, 258, 388, 489,
James, W., 224, 491.
Jaspers, K., 232, 234, 355, 386, 387, 493, 515.
Jáuregui y Gil-Delgado, M. F., 526.
Jeannière, 40, 60.
Jeans, J., 306, 525.
Jenofonte, 496.
Jhering, R., 508.
Jiménez Duque, B., 517, 531.
Jolivet, R., 370, 511, 514, 522.
Jordán, B., 525.
Jordana, C. A., 509.
Juan Baconthorp, 200.
Juan Buridano, 255.
Juan Capréolo, 206.
Juan de la Cruz (San), 517.
Juan Duns Escoto, 266, 280, 285, 513.
Juan Peckam, 200.
Juan Quidort, 200.
Juan de Santo Tomás, 504. 513.
Jung, C. G., 356-359, 362, 497, 515.

K

Kahl-Furthman, G., 95, 116.
Kamlah, W., 116.
Kant, 9, 40, 47, 49, 65, 92, 97, 214, 244-246, 253, 255, 257, 311, 316, 326, 340, 342, 343, 376, 378, 382, 401-407, 414, 415, 426, 480, 493, 520.
Kanthack, K., 116.
Karrer, O., 366.
Katz, D., 6, 8, 476.
Kempski, J., von, 116.
Kermach, W. O., 129.
Kierkegaard, 246, 247, 386, 490, 493, 513.
Klages, L., 119, 515.
Klein, R., 112.
Kleincidam, E., 178.
Knecht, J., 366.
Knudson, A., 527.
Koethens, J., 496.
Koffka, R., 526.
Köhler, H., 496.
Köhler, W., 503.
Konninck, A., de, 246.
Korell, F., 532.
Korn, A., 522.
Kosschaker, P., 510.
Koyré, A., 460.
Krates, 231,
Kries, 384.
Krings, H., 241.
Kroeber, A. L., 532.
Kroll, G., 532.
Kuhn, H., 524,
Külpe, O., 491.
Kwant, R., 22, 23.

L

Labrousse, R., 510-529.
Lachelier, 491, 514.
Lacroze, R., 98.
Lada Camblor, J. M., 520.
Laín Entralgo, P., 368, 516, 518, 519.
Lalande, A., 522.
Lambruschini, C., 526.
Lamolla, L., 257.
Landgraff, A., 512.
Landgreve, L., 116, 117.
Landmann, M., 110.
Lane, 462.
Laplace, 348.
Laquides, 231.
Larguier de Bancels, 83.
Láscaris Comneno, C., 367, 509, 510, 513, 518, 522.
Lauth, R., 254.
Lavelle, L., 512, 516,
Laverrier, 457.
Lay, 81-83.
Lazzarini, R., 252.
Lazzati, 72.
Leclerc, I., 515.
Leclercq, J., 505.
Leduc, 127.
Lee Chih-chung, A., 509.
Lefevre, H., 515.
Legaz y Lacambra, L., 529.
Lehmann, G., 116.
Leibniz, 54, 208-214, 237, 248, 298, 327, 339, 442, 481, 487, 488, 491, 495-497, 513.
León Hebreo, 493.
León XIII, 113.
Le Senne, R., 116, 515.
Lessing, 234, 244,
L'Heritier, Ph., 243.
Llambías, H., 523.
Llamera, B., 529.
Lledó, E., 520.
Llorens y Barba, J., 519.
Lobato, A., 513.
Locke, 11, 65, 210, 229, 327, 471.
Lombardi, F., 382, 515.
Lopes d'Almeida, M., 368.
López, M. A., 65.
López Hivrán, D., 98,
López de Munáin, 522, 523.
Lora Tamayo, M., 114.
Lossada, L. de, 13.
Lotz, J. B., 92.
Löwith, K., 383, 516.
Lübbe, H., 116.
Lucas Verdú, P., 529.
Luce, A. A., 228.
Lucía, P. J., 532.
Lucrecio, 510.
Lumbreras, P., 527.
Luza, S, M., 526.

M

Magi, L., 253.
Magnánimo, B., 507.
Maier, A., 449.
Maíllo, A., 521.
Maimónides, 517.
Maine de Biran, 494.
Maitra, S. K., 254.
Malebranche, N. de, 513.
Malkani, G. R., 254.
Mancini, I., 252.
Manjón, A., 520.
Manser, G. M., 285, 286, 289.
Mansion, A., 111, 489.
Mantovani, J., 530.
Manzano, R., 520.
Manzoni, 370.
Marañón, G., 518.
Marc, 33,
Marcel, G., 252, 255, 372, 379, 386, 516.
March, 384, 491.
Marco Aurelio, 490.
Marcos, F., 517.
Maréchal, J., 56, 57.
Marías, J., 247, 502, 509, 514, 517, 520, 522, 525.
Maritain, J., 40, 57, 58, 235, 375, 515,
Market, O., 257, 514.
Marcot, A., 513.
Marrero, V., 528.
Marshak, R. E., 350.
Marsilio Ficino, 112
Marston, R., 200.
Martínez, M., 368.
Martínez Balirach, J., 527.
Martínez Ferri, R., 364.
Martínez Gómez, L., 90, 257, 492-496, 509.
Martínez del Prado, 518.
Martínez Ruiz, J. (Azorín), 521.
Martínez Visca, J. P., 98,
Marzorati, C., 369.
Masi, R., 352.
Massé, H., 183.
Mateo de Aquasparta, 105, 200.
Matons Rossi, C., 514.
Mauro, S., 217.
May, E, 525.
Mazzini, 484.
Mc Keon, K., 378.
Mc Allister, J., 505.
Mc Dougall, 78, 84.
Mc Nicholl, A., 378.
Meléndez, B., 525.
Menace, E., 73.
Menchaca, J. A., 526.
Mendeleief, 499.
Méndez Plancarte, G., 513.
Menéndez Pelayo, M., 159, 257, 485, 486, 518, 519.
Mentré, F., 300, 301,
Mercier, D., 40, 51, 59.
Merlau-Ponty, M., 515.
Mersenne, M., 492.
Meseguer, P., 526.
Mesland, D., 492.
Metzke, E., 103.
Meyer, F., 520.
Michelet, 489.
Michelson, 348.
Michotte, A., 5-20 (*passim*), 117, 473,
Mill, J. St., 342, 378, 484, 508.
Millás Vallicrosa, J. M., 517, 519,
Miller, D. L., 525.
Mindán, M., 510, 518.
Minguijón, S., 528.
Mirá y López, E., 526, 530.
Mirabeau, 520.
Misch, G., 400, 402,
Mistral, G., 530.
Moch, F., 303.
Mohammad Achena, 183.
Moisés, 497-98.
Molina, L. de, 490.
Monaco, 65.
Mondelli, E., 525,
Mondolfo, R., 509.
Monsegú, B., 257.
Montalembert, 353.
Montero Moliner, F., 516.
Montón, M. D., 524.
Morandini, 40,
Morard Meinrad, St. 504.

Moraux, 74.
Moreau, J., 487, 513.
Moreira, A., 368.
Moretti, 131, 141.
Mosca, G., 515.
Muckle, J. T., 183, 191, 192.
Müller, St. S., 128, 130.
Müller, 74, 481.
Muñoz, T., 529.
Muñoz Alonso, A., 119, 258, 507, 514, 516, 519, 521, 524, 530, 531.
Muñoz Espinalt, C., 526.
Muñoz García, H., 521.
Muñoz Pérez-Vizcaíno, J., 391, 519, 530.
Murray, 235.
Murti, T. R. V., 253, 254.

N

Naber, 40.
Nadal, S. F., 525.
Naef, H., 493.
Natorp, P., 489.
Naville, E., 494.
Newman, 215, 222, 249, 298, 307-315, 325, 327, 345.
Newton, 309, 432, 436, 460.
Nieto Caballero, A., 526.
Nietzsche, 251, 353, 355, 387, 403, 405, 408, 491, 514.
Noël, L., 40, 53, 58.
Noussan Lettry, L., 99.
Núñez, H. R., 98.
Nuttin, J., 115, 362, 526.
Nyman, A., 503.

O

Oggioni, 489.
Ojea Quintana, J., 528.
Okinczyc, J., 525.
Olgiati, F., 40.
Ollé Laprune, L., 222, 299, 325, 330.
Ollero, C., 501.
Oltra, M., 514.
Olympiodoro, 73.
Ondei, E., 507.
Oniís, F. de, 520.
Oñativia, O. V., 98, 526.
Oresmes, 255.
Oromi, M., 524, 512.
Orsi, C., 236.
Ortega y Gasset, J., 252, 491, 492, 512, 514, 520, 521.
Ortiz, J. M., 529.
Ortúzar, M., 521.
Osorio, R., 528, 531.
Osset, F. J., 529.
Owens, J., 489.
Ozanam, F., 353.

P

Pablo Orosio, 368, 517.
Pacio, 74.
Pacios López, A., 527.
Padilla, T., 516.
Palacios, A. L., 529.
Palacios, J., 454-460.
Palacios, L. E., 257, 513.
Palau, E., 510.
Palmés, F. M., 12.
Palmieri, D., 143, 153.
Palou, S. G., 116.
Panecio, 109, 110, 490.
Pantano, R, 98.
Pap, A., 381.
Paracelso, 493.
Pardo, E., 519.
Pardo, R., 523.
Pareyson, L., 119.
Parménides, 246, 248, 490, 493, 503, 510.
Parpagnoli, J. S., 516.
Pascal, 244, 354, 355, 375, 495, 513.
Passeri Pignoni, V., 512, 523.
Pasteur, 128, 140.
Patrizzi, 488.
Pavlov, 503.
Pedro Abelardo, 389.
Pedro d'Auvergne, 200.
Pedro Damiano (San), 237.
Pedro Hispano, 200, 368, 517.
Pedro Juan Olivi, 200.
Pedro Lombardo, 184, 389, 390.
Pedro Martínez de Osma, 517.
Pegueroles, J., 512.
Pereña, V. L., 517.
Pérez, B., 82.
Pérez Ballestar, J., 532.
Pérez Botija, E., 529.
Pérez Bulnes, J., 526.
Pérez Embid, F., 518.
Pérez Gutiérrez, F., 519.
Pérez, I., 521.
Pérez Navarro, F., 515.
Pérez Riesco, 527.
Pergolessi, F., 515.
Perpiñá Rodríguez, A., 515, 529.
Pesch, T., 60, 65, 162, 163.
Petavio, D., 167, 201.
Petit, P., 243.
Petrarca, 512.
Petroccione, A., 513.
Petruzzellis, N., 119, 386, 484.
Peuckert, W.-E., 492.
Pfeil, H., 531.
Philippe, 73.
Philp, H. L., 497.
Piamontese, F., 369.
Picard, 40.
Pichler, H., 505.
Pico, M., 531.
Picot, 207.
Pieper, 355, 498.
Piérola, R. A., 524.
Pinillos, J. L., 115.
Piñeiro, R., 516.
Pío X, 235.
Pío XII, 235, 295, 329, 428, 431, 433, 450, 458, 465, 466.
Piquer, A., 368, 518.
Pita, E. B., 98.
Pittaluga, G., 526.
Platón, 83, 105, 108-110, 165, 190, 230-232, 248, 250, 255, 258, 267, 325, 361, 388, 389, 453, 486, 490, 491, 495, 496, 510.
Plinval, G. de, 501.
Plotino, 146, 248, 373.
Plutarco, 78.
Pohlenz, M., 109.
Polin, R., 254, 255.
Pons Boigues, F., 517.
Porras, G. F., 521.
Posidonio, 109.
Pousa, N., 516.
Poveda, E., 364.
Pozo Pardo, A., 530.
Praechter, K., 108, 109.
Preyer, 81.
Prieto, E. J., 515.
Prini, P., 97, 373.
Pro, D., 510.
Pro, F., 98, 521.
Protágoras, 496.
Proudhon, P. J., 99, 484.
Przywara, E., 353, 515.
Puente Ojea, G., 515.
Puffendorf, S., 369.
Puigrefagut, R., 525.

Q

Queyrat, 86.
Quiles, I., 98, 511, 516.
Quintanilla, L., 514.
Quintero (Los), 80.
Quintero, V. P., 516.
Quintiliano, 517.
Quirós, B. de, 531.
Radhakrisnnan, 254.

R

Raeymaecker, L. de, 370, 512, 523, 524.
Raffo Magnasco, B. R., 510.
Rahner, H., 107.
Raju, P. T., 254.
Ramírez, S., 529, 530.
Ramón y Cajal, S., 520.
Ramón Lull, 104-116.
Ramos, S., 531.
Ranade, R., 254.
Ravaisson, F., 74, 491.
Reale, G., 388, 389.
Rebollo, A., 92, 512.
Redondo, B., 371.
Reenpää, Y., 384.
Reichenbach, H., 384.
Reiner, I., 116, 288.
Renan, E., 354, 376, 377.
Renaudière de Paulis, D., 531.
Renoirte, F., 364.
Renouvier, Ch., 491.
Rey Altuna, L., 511.
Ribot, T., 84, 85.
Ricardo de Mediavilla, 200.
Ridruejo, D., 521.
Riera, A., 529.
Riesco Terrero, J., 513, 518.
Riet, von, 57.
Rigobello, A., 384, 507, 512.
Rilke, R. M., 514.
Rintelen, F. J. von, 95, 514.
Río, A. del, 520.
Ríos, F. de los, 520.
Riquelme Salary J., 531.
Ritzel, W., 116.
Riva, C., 218.
Roaf, 384.
Roberto Bellarmino (San), 490.
Robin, L., 73, 489.
Robinet, J. B., 496, 497.
Robles, O., 526.
Roca, A., 509.
Rodríguez, E., 516.
Rodríguez, J., 509.
Rodríguez, V., 527.
Rodríguez Molero, 114.
Roepke, W., 529.
Roí Carballo, J., 526.
Roger, J., 527.
Rohmer, J., 352.
Roig Gironella, J., 115, 251, 257, 502, 504, 507, 518, 526.
Rojo, R., 522.
Roland, A. E., 163.

Roldán, A., 115, 223, 526.
Roll, E., 529.
Romagnosi, G. D., 484.
Romanell, P., 522.
Romero, F., 513, 514, 522, 523, 525.
Romero, J. L., 532.
Roque, H., 514, 529.
Roquer Vilarrasa, R., 524.
Rose, W., 72, 75.
Rosenthal, E. I. J., 361, 362.
Rosmini, A., 97, 247-51, 369, 376, 484, 513, 514.
Ross, W. E., 75-77, 489.
Rosso, C., 244.
Rotenstreich, 246.
Rougier, L., 381.
Roure, M. L., 249, 484.
Rousseau, J. J., 99, 255, 495.
Rovira Armengol, 510.
Roy, M., 243.
Rubert Candau, J. M., 101, 102, 527.
Rubí, B. de, 251.
Rubio, L., 517.
Rubió y Lluch, A., 519.
Ruiz Cuevas, J. J., 514.
Ruiz Garrido, 284.
Ruiz de Montoya, D., 200.
Ruiz de Santayana, J., 491, 492, 520.
Russell, B., 491, 515.
Russo, Fr., 432.
Rutten, F. Th. J., 391.

S

Saavedra Fajardo, D. de, 518.
Sacristán Luzón, M., 510.
Saint Simón, Cl. H., 484.
Sáinz Amor, C., 530.
Sáinz Rodríguez, P., 518.
Salazar Bondy, A., 522.
Sallerón, L., 529.
Salman, O. H., 130.
Sánchez Agesta, L., 518, 529.
Sánchez de Muniáin, J. M., 115, 486, 487, 519.
Sánchez Reyes, E., 519.
Sánchez del Río, C., 115.
Sánchez Ruiz, J. M., 111, 517.
Sánchez Sedeño, J., 517.
Sancho, A., 525.
Sanín Cano, B., 532.
Sanmartí Boncompte, F., 510.
Santamaría, C., 515, 529.
Santé, C., 515.
Sanz Huelin, 523.
Sarró, R., 525.
Sartre, J. P., 251, 254, 255, 355, 386, 491.
Sartri, P. S., 254.
Saulnier, V. S., 513.
Schaaf, 40.
Scheler, M., 99, 102, 105, 515.
Schelling, F. G., 376, 484, 489, 493.
Schiavo, C., 249.
Schleiermacher, F., 75, 401, 406.
Schmucker, J., 92.
Schopenhauer, A., 229.
Schmitt, C., 352, 355.
Schneider, 201.
Schramm, E., 353.
Shrödinger, E., 349, 352, 444, 445.
Schwegler, A., 77.
Sciacca, M. F., 119, 249, 251, 355, 513, 515, 523, 530.
Segovia, T., 512.
Segura, E., 509.
Sella, E., 513.
Selvagi, F., 352
Séneca, 88, 368, 510, 517.
Sepich, J. R., 516, 531.
Sérouya, H., 517.
Serrano Poncela, S., 514.
Sesme, L. de, 522.
Sevilla, D., 354.
Sevilla Benito, F., 520.
Shitahodo, Y., 391,
Shlaer, 384.
Sigrair, M., 115.
Simarro Puig, A., 517.
Simmel, J., 491.
Simon de Tournai, 200.
Simonetti, M., 244.
Siriano, 76.
Smith, 86,
Smith, Ch., 483.
Smith, G., 487.
Sobradillo, A. de, 527.
Sócrates, 80, 108, 109, 232, 490, 496, 510.
Solana, M., 520.
Solano, F., 257.
Solón, 493.
Soria, C., 513.
Soria, F., 530.
Sortais, G., 513.
Sotiella, G. de, 524.
Scto, D., 215.
Sottiaux, E., 372,
Spearman, 525.
Spencer, H., 327.
Spirito, U., 119.
Spranger, E., 406.
Sprenger, L., 353.
Stael, Mme. de, 495,
Stahr, 74.
Stanley, W. M., 128.
Sttenberghen, F. van, 113, 364, 484, 512.
Stefanini, L., 511.
Stekel, W., 526.
Steven, P., 498, 529.
Still, A., 523.
Strakosch, H. E., 507.
Suárez, F., 21-33 (*passim*), 204, 212, 221, 278, 280, 290, 291, 299, 353, 442, 479, 480, 490, 505, 517, 518.
Suárez Verdaguer, F., 355.
Sureda Blanes, F., 116.
Sutter, J., 243,
Swieten, van, 128.
Sylburgo, 74-77.

T

Tagliero, G., 253.
Tagore, 254.
Tales, 509.
Taparelli, L., 484.
Teilhard de Chardin, 515.
Temistio, 76.
Teofrasto, 74, 230, 365.
Teresa (Sta.), 517.
Termes Ros, P., 100.
Thery, G., 171, 200.
Thierry de Chartres, 200.
Thomson, G., 462.
Thonnard, J., 512.
Thyssen, J., 532.
Tilak, 254.
Tiranio, 74.
Tisserand, P., 494.
Tito Livio, 211.
Titze, 73.
Tocquenille, 408.
Toffanin, G., 509.
Tolemeo, P., 73.
Tomás de Aquino (Sto.), 21, 24, 62, 63, 84, 93-113, 152, 159, 199, 200, 204, 212, 285, 306, 311, 313, 343, 345, 371, 383, 387, 441, 443, 457, 462, 498, 504, 512.
Tomás Moro (Sto.), 513,
Tomás de York, 199, 200.
Tongiorgi, 138, 139.
Torroba, F., 531.
Tosca, T. V., 368.
Toutlemont, R., 99.
Tovar, A., 510.
Toynbee, A., 515, 521.
Travi, A. M., 516.
Trendelenburg, A., 73, 285.
Troisfontaines, R., 252, 372.
Tumarkin, A., 410.
Turolla, E., 250.
Turpin, R., 243,
Tusquets, J., 115.

U

Ubeda Purkiss, M., 510.
Ueberweg, F., 104, 285, 489.
Uhthoff, 384.
Unamuno, M. de, 258, 491, 492, 520.
Urdánoz, T., 527.
Urey, H., 128, 130.
Urmeneta, F. de, 519.
Urráburu, J. J., 504.
Useibia, 74.
Usener, H., 75.
Usenicnick, A., 40.
Uyttenbroeck, T., 483.

V

Vaca, C., 527.
Vaihinger, H., 491.
Valentié, M. E., 524.
Valenzuela, V. M., 514.
Valera, J., 518.
Valsecchi, F., 507.
Valverde, J. M., 519.
Vanier, P., 103.
Vanni Rovighi, S., 40, 57, 513.
Varisco, B., 491.
Vasconcelos, J. A., 522.
Vázquez, G., 517.
Vázquez, J., 532,
Vega, A. C., 511, 516.
Vela, F., 516.
Vélez, J. F., 529.
Ventosa, J., 257.
Veríssimo, J., 368.
Verniot, L., 353.
Veuthey, L., 40.
Vicén, F. G., 527.
Vicente, C., 511.
Vico, G. B., 354, 376, 383, 513,
Victoria, M., 526.
Vigier, 384.
Viglino, H., 210, 214.
Vigraux, P., 512.
Villalonga, M. A., 531.
Villarejo, E., 530.
Villegas, E. M. de, 512.
Villemain, 353.
Vinci, Leonardo da, 407.

Vinogradoff, P., 528.
Virasoro, M. A., 516.
Virasoro, R., 514.
Vital de Furno, 159, 200.
Vitoria, F. de, 353, 521.
Vivekananda, S., 247.
Vives, J. L., 206.
Volkmann-Achluk, H., 116.
Voltaire, 383.
Vries, J. de, 40, 44, 92.

W

Wadia, A. R., 254.
Waelhens, A. de, 116.
Walzer, R., 72.
Wang Yang-ming, 509.
Watson, J. B., 503.
Weaver, W., 349, 352.
Weber, M., 493, 494.
Weil, S., 387, 524.
Wein, H., 244.
Weischedel, W., 387.
Weismann, 145.
Welty, E., 101.
Werden, E., 515.
Westemeyer, D., 353, 355.
Weyland, M., 525.
Whitehead, A., 237, 238, 515.
Whitrow, G. J., 525.
Wiese, L. von, 528.
Wilamowitz, 230.
Williams, R. C., 128.
Wilson, 454.
Wilt, A. de, 251.
Windelband, W., 387.
Wing-Tsit, Ch., 106.
Wisdom, J., 229.
Wittenberg, A., 385.
Wittgenstein, L., 515.
Wochiny, 489.
Wöhler, F., 127.
Wolf, M., 54.
Woff, Ch., 440, 488.
Worsthorne, P., 529.

X

Xenócrates, 231.
Xiberta, B. M., 511.
Ximénez, F., 527.

Y

Yela, M., 526.

Z

Zalba, M., 527.
Zamayón, P. de, 529.
Zamboni, G., 40.
Zambrano, M., 525.
Zampetti, E., 375.
Zanetti, E., 516.
Zaragüeta, J., 115, 118, 119, 521, 523, 528.
Zeller, E., 74, 489, 510.
Zeltner, H., 116.
Zenón, 231, 339.
Ziegensfuss, W. L., 104.
Zuinglio, 490.
Zürcher, J., 77, 78, 230, 258, 489, 510.
Zweig, F., 529.
Zweig, St., 526.